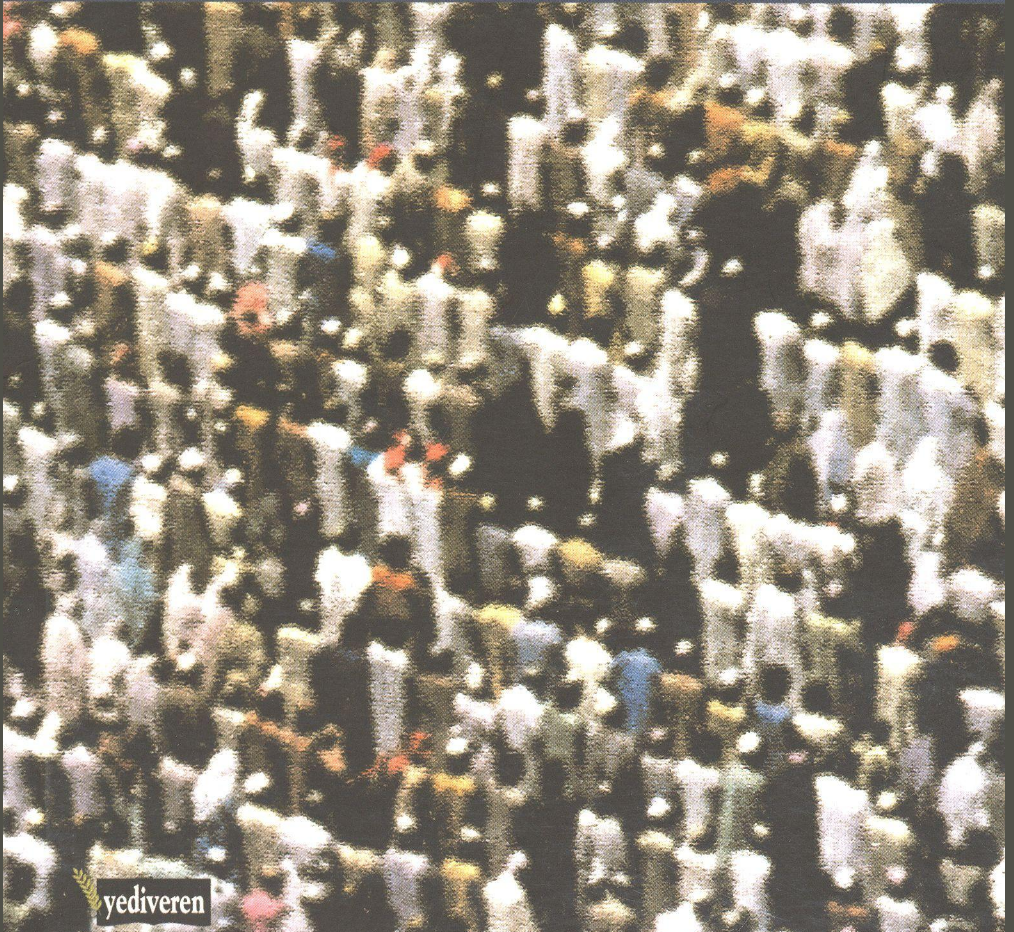
Editör
Mehmet Bayyiğit

Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler



KUR'AN SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE DENEMELER

yediveren: 12
araştırma dizisi / toplumbilim: 2

Mehmet Bayyiğit • Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler

1. Baskı Kasım 2003

ISBN 975 - 6337 - 01 - X

genel yönetim **Muhiddin Okumuşlar**
yayın yönetmeni **Mehmet Harmancı**

dizgi **Mustafa Tekin**
düzelti **İbrahim Demirci**
sayfa düzeni, kapak **Grafito • 0.332. 350 44 60**
baskı, cilt **Sebat Ofset Matbaacılık**
0.332.342 01 53 –54 • KONYA



Yeni Aziziye cad. Bab-ı Aksaray Mah. Ayanbey Sk. No.11 • Konya
Tel.0.332.350 36 84 Fax. 0.332.350 45 93
www.yediverenkitap.com • posta@yediverenkitap.com

KUR'AN SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE DENEMELER

Editör:
Mehmet Bayyiğit



Mehmet BAYYİĞİT: 1979'da A.Ü. İslâmi İlimler Fakültesi Kelâm ve İslâm Felsefesi bölümünden mezun oldu. 1980-1985 yılları arasında öğretmenlik yaptı. 1985'de S.Ü.İ.F. Din Sosyolojisi ve Psikolojisi Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 1995'de doçent oldu. Halen aynı fakültede Din Sosyolojisi A.B.D. başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Metin DOĞAN: 1995 yılında Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakultesi'nden mezun oldu. 1998'de S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisansını "*Kur'an'da Peygamber- Toplum İlişkisi*" adlı teziyle tamamladı. Halen "*Türk Solu ve Din (1908-1946)* adlı doktora tez çalışması devam eden Doğan, aynı zamanda Konya'da okul müdürlüğü görevini sürdürmektedir.

Mustafa TEKİN: 1991'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olmuştur. 1995 yılında "*Mevlâna Celâleddin Rûmi'de Din ve Toplum*", isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2003'de " *Türkiye'de Aydın Kadınlara Göre Din ve Kadın*" isimli teziyle doktor oldu. Halen Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde görevini sürdürmektedir.

Celâleddin ÇELİK: 1987'de Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1992 yılında "*Kur'an'da Toplumsal Değişme*" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2000'de "*Şehirleşme ve Din*" isimli teziyle doktor oldu. Halen Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Din sosyolojisi A.B.D.'da yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

Ejder OKUMUŞ: 1988'de Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Kur'an'da Toplumsal Çöküşün Nedenleri" isimli teziyle yüksek lisansını bitirdi. 1999'da Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktorasını tamamladı. 2002'de Doçent oldu. Halen Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Felsefe ve Din Bilimleri bölümü başkanı olarak görev yapmaktadır.

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

"Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler" başlığını taşıyan bu çalışma, birtakım tartışma ve içerimleri de ortaya çıkarmaktadır. Öncelikle bu başlıktaki "deneme" kavramının hangi anlamları ihtiva ettiği üzerinde durmak gerekmektedir. Sahanın uzmanlarınca bilinir ki, "Kur'an Sosyolojisi" Din sosyolojisi ve İslam sosyolojisinden sonra bir iç uzmanlaşmanın somutlaşmış kavramı olarak görünmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de İslam sosyolojisi ile ilgili çalışmaların genel kapsamı ve metodolojik çerçevesi henüz çizilmemişken, Kur'an sosyolojisi hakkında ileri düzeyde araştırmaların bulunmaması doğaldır. Elinizdeki bu çalışma, "Kur'an Sosyolojisi" başlığı altında yayımlanmış ilklerden olduğu için "deneme" sözcüğü bu durumu hatırlatıcı bir işlev görmektedir. Diğer yandan "Kur'an Sosyolojisi" ile ilgili yapılmış birkaç araştırmayı ihtiva eden bu çalışma, son yıllarda oldukça yaygınlaşan atölye tipi gerçekleştirildiğinden dolayı, bu bağlamda da bir "deneme" mahiyeti taşımaktadır.

Kur'an Sosyolojisi ile ilgili çalışmaların azlığı, şüphesiz onunla ilgili geniş düzeyde bir tartışma ve yöntemin geliştirilmemiş olmasıyla da yakından ilintilidir. Çünkü konu, İslam ve sosyoloji bağlamında bile henüz tam anlamıyla tartışılmış ve paradigmal düzeyde seyreden tartışmalar henüz bir çözüme kavuşturulmuş değildir. Bu çözüme kavuştuğunda, Kur'an Sosyolojisi açısından da tartışmanın azalacağı beklenebilir.

Aslında İslam dünyasında daha çok "bilginin İslamileştirilmesi" gibi bir kavramsallaştırma etrafında yoğunlaşan benzer tartışmalar bulunmaktadır. Ancak özelde yukarıda belirtildiği gibi, Kur'an Sosyolojisi üzerinde belirgin bir tartışma ve buna bağlı olarak bir metodoloji henüz ortaya konulabilmiş değildir. Dolayısıyla "Kur'an Sosyolojisi" ile ilgili bu mütevazı çalışmanın, bu tartışmalardaki rezervleri saklı tuttuğu hatırlanarak okunmalıdır.

Şüphesiz ülkemizde bilindiği gibi akademik düzeyde bir çok tezler hazırlanmakta, ancak pratikte bu tezler, yayımlanmadığı takdirde sadece ilgili araştırmacıların haberdarlığıyla sınırlı kalmaktadır. Hatta çoğu zaman özel araştırmaların dışında, kütüphanelerin tozlu raflarında meraklısını beklemektedir. Biz hem sahanın ilgililerine hem de daha geniş okuyucu kitlesine bu çalışma ile ulaşmak istedik.

Doğrusu yıllardır sosyal bilimler ve özellikle din sosyolojisinde yıllar önce başlayan hararetli çalışma iştiyakı, bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki en önemli sebeplerden birisidir. Bilindiği gibi İlahiyat fakültelerinde din sosyolojisi, sosyolojinin bir alt dalı olarak önemli işlevler görmektedir. Son yıllarda din sosyolojisine artan ilgi, bu alandaki çalışmaların artmasında önemli roller oynamaktadır. Bu bağlamda, Kur'an-ı Kerim'in, din sosyolojisi çerçevesinde kimi araştırmacıların ilgisini celbetmesi farklı Kur'an Sosyolojisi tezlerini, onların özetlenerek böyle bir konseptle bir araya getirilişi ise bu çalışmanın ortaya çıkışını sonuçlamıştır.

Bu çalışma beş araştırmacının makalelerinden oluşmaktadır. Bu metinler, bizim "*Sosyolojinin Din Serüveni ve İslam (Kur'an) Sosyolojisi*", Metin Doğan'ın "*Kur'an, Peygamber ve Toplum*", Mustafa Tekin'in "*Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplara Giriş*", Celâleddin Çelik'in "*Kur'an'da Toplumsal Değişme Olgusuna Sosyolojik Bir Yaklaşım*", Ejder Okumuş'un "*Kur'anda Toplumsal Çöküş*" ve nihayet tarafımızdan hazırlanan "*Bibliyografik Bir Deneme*" şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralama, kendi içerisinde mantıkî ve kronolojik bir içerim taşımaktadır.

Bu bağlamda çalışmamız, İslâm ve Kur'an Sosyolojisiyle ilgili teorik bir çerçeve çizdiğinden ilk sırada yer almaktadır. Bu makale sosyolojinin İslam ve daha ileri giderek Kur'an ile ilişkisinin tarihi serüvenini kısaca özetlemektedir. Böylece Batı dünyasında da bu konuya ilgi düzeyine dair okuyucuya fikir vermektedir. Bu serüvende sosyolojinin İslâm'a veya daha genel anlamda dine yaklaşımının hangi sonuçlara yol açtığı ve sağlıklı bir İslâm sosyolojisinin hangi teorik, metodolojik ve paradigmal çerçevede kurulabileceği ifade edilmeye çalışılmaktadır. Sosyolojide paradigmal farklılığa bağlı olarak "değer"lerdeki farklılığa dikkat çeken bu maka-

le, Kur'an Sosyolojisinin hangi temel çerçevede inşa edilebileceğine dair tartışmalara zemin hazırlayabilir.

Metin Doğan'ın çalışması, peygamber ve toplum ilişkisine Kur'anî açıdan külli bir bakış içerdiğinden, genel bir yaklaşım sağlaması açısından ikinci sırada yer almıştır. Doğan çalışmasında, toplum, kültür, peygamber ilişkilerinin çok geniş alanını kısaca tanımlayarak çalışmasına başlamakta ve ardından Kur'an-ı Kerim açısından bakışla ve sosyolojik bir perspektifle Kur'an, Peygamber ve Toplum ilişkilerine bir yaklaşım denemesi yapmaktadır. Konuyu, bu sınırlar içerisinde detaylandıran Doğan'ın bu çalışması, diğer araştırmaları okumadan okuyucuya verilmesi gereken temel bir zemin olarak da önem taşımaktadır.

Mustafa Tekin, Celâleddin Çelik ve Ejder Okumuş'un çalışmaları ise Kur'an-ı Kerim'de sosyolojik bir olguya yaklaşım mahiyeti taşımaktadır. Bunlar sosyal gruplardan, değişme ve çöküşe doğru mantıki bir sıra içinde dizilmişlerdir. Bizim çalışmamız ise, sahada çalışmak isteyenler için kaynaklar sunduğundan en sonda yer alması daha uygun görülmüştür.

Tekin, sosyolojinin özel bir konusu olan sosyal gruplara Kur'an'ın yaklaşımını sosyolojik bir perspektiften inceleme konusu yapmaktadır. Makalenin başlığında da belirtildiği üzere "giriş" mahiyetinde olan bu çalışma, ele aldığı kavramların mahiyetini çözümlemeye gayret etmektedir. Tekin'in modern sosyoloji ile Kur'an-ı Kerim'in sosyal grup anlayışı arasındaki farklara işaret eden bu makalesi, vardığı sonuçlarla daha ileri düzeydeki araştırmalar için açılım sağlayabilecektir.

Öncelikle sosyal değişme olgusuna teorik ve tarihsel bir çerçevenin içinden bakarak, sosyolojik bağlamda değişmenin kavramsal çerçevesini çizen Çelik, Kur'an-ı Kerim'deki sosyal değişmenin bu çerçeveyle ilişkisini de incelemektedir. Çelik'in makalesinde, özellikle modern zamanlarda çok önemli hale gelen sosyal değişme olgusuna, Kur'an'ın bakışını kendi öznel ve tarihi bağlamını da vurgulayan yaklaşımı konuyu ilgi çekici ve önemli kılmaktadır.

Benzer şekilde Kur'an'daki toplumsal çöküş olgusuna yaklaşan Okumuş, genel olarak konuyla ilgili teorik, tarihi ve sosyolojik

yaklaşımları özetledikten sonra Kur'an'daki çöküş fenomenini kendi özgün örnekleri içerisinde ele almakta ve sonuca bağlamaya çalışmaktadır. Okumuş, çok geniş bir çerçevede ele aldığı konuyu vardığı sonuçlarla desteklemekte, bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'in bu konuya kendine özgü bakışını örnekleriyle okuyucuya sunmaktadır.

Son sırada yer alan bibliyografik deneme ise, gerçekten Kur'an sosyolojisi çalışması yapmak isteyen araştırmacılara, bir malzeme sunmaktadır. Bu makale, Kur'an sosyolojisine dair ikincil derecedeki kaynakları da vererek çalışmayı zenginleştirmektedir. Makale, bu zamana kadar Türkiye'de Kur'an Sosyolojisinde alınan yola ve bundan sonra neler yapılabileceğine dair fikir vermesi açısından oldukça önemlidir.

Bu mütevazı çalışmada, araştırmacıların makaleleri belirtilen sırada verildikten sonra, her bir makalenin kısa İngilizce özeti aynı sıra ile yer almaktadır.

Çalışmamızın bilim dünyamıza katkılar sağlamasını temenni ediyorum.

Mehmet BAYYİĞİT
Konya, 2003

SOSYOLOJİNİN DİN SERÜVENİ VE İSLAM (KUR'AN) SOSYOLOJİSİ

Mehmet BAYYİĞİT

Sosyoloji'nin (İlm-i Umran)mucidi/kurucusu olma payesine sahip olan İbn Haldun, daha XIV. Yüzyılda Sosyoloji'nin özelde İslam Din Sosyolojisinin konularını, çağını aşan vukufiyetiyle incelemiş, "Mukaddime"si de Sosyoloji'nin ilk klasiği olma imtiyazını kazanmıştır. Ne yazık ki, İslam dünyasının içinde bulunduğu konum / şartlar bu yeni ilmin gelişimini sağlayamamış, uzun yüzyıllar boyunca da halefleri olamamıştır.

İbn Haldun'dan yaklaşık 450 yıl sonra, A. Comte'un isim babalığı yaptığı Sosyoloji'nin yeniden tarih sahnesine çıktığını görüyoruz. Batı'nın düşünsel geleneği içinde başlangıçta felsefi bir mahiyet arz eden Sosyoloji'nin din ile mündemiç görünümü, normatif bir bilim olarak doğmasına sebep olmuştur. Bu anlamda modern sosyoloji, İbn Haldun sosyolojisine daha yakındır.

Ortaçağ'dan itibaren Hıristiyan Batı dünyasında kilisenin hayatın her alanındaki egemenliğine, bilhassa bilim karşıtı tutumuna yönelen amansız mücadele pozitivizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Pozitivizm doktrinin kurucusu A. Comte'un evrimci teoriyi sosyolojisine uygulamasıyla geliştirdiği "üç hal kanunu" (Teolojik, Metafizik, Pozitif) ile dinin insanlık tarihindeki yerini pozitivizme bıraktığı varsayımına rağmen, Sosyoloji yine de kendini dinden soyutlayamamıştır. Çünkü, A. Comte'un sunduğu yeni çözüm, yine bir din (Sociolatrie) olmuştur. "A. Comte'un sosyolojisinin dini bir karaktere sahip olduğu ya da daha açık bir ifade ile O'nda din olarak düşünülen bir sosyoloji" yahut "sosyoloji olarak

düşünülen bir din'in var olduğu görülmektedir."[1] O, bu yeni insanlık dininin ilmihalini[2] de yazmıştır. Bu haliyle, A. Comte'un sosyolojisinin büyük ölçüde dini karaktere sahip olduğu söylenebilir.

XIX. yüzyıl neredeyse tümüyle din duygusunun kaynağı ve tabiatı konusunda pozitivist din anlayışına taraftar olanlarla karşı teoriler geliştirenlerin tartışmalarının en yoğun yaşandığı bir dönem olmuştur. XIX. yüzyıl sonuyla XX. yüzyılın başlarında sosyoloji E.Durkheim'le ergenliğini yaşamışsa Max Weber'le de bağımsız ve sistematik bir bilim olma özelliğini kazanmıştır.

M.Weber kendinden öncekilerin aksine, sosyolojinin görevinin (Din Sosyolojisi) dinin özünü, kaynağını, tabiatını veya dini değerlerin doğruluk ve yanlışlığını araştırmak olmayıp, din-toplum ilişkileri bağlamında, din ile diğer sosyal kurumlar arasındaki karşılıklı etkileşimi, dini inançlardan kaynağını alan sosyal davranışların incelenmesi olduğunu söyleyip uygulayarak yeni sosyoloji anlayışının öncüsü olmuştur. E.Durkheim'in de (Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse), M.Weber'in de (L'Ethique Protestante et L'Esprit du Capitalisme) en önemli çalışmaları din ile ilgilidir. M.Weber'in din-iktisat ilişkileri araştırmasının yanı sıra, Uzakdoğu, Yahudilik ve Hıristiyanlık üzerine yaptığı çalışmaları, genel din sosyolojisi tutumuna rağmen, özel din sosyolojilerine de başlangıç sayılabilir.

Batı'daki bu gelişmeler Osmanlı aydınlarında da yankısını bulmuş, Sosyoloji erken bir zamanda, Durkheim sosyolojisinin temsilcisi Ziya Gökalp ile Le Play'ın görüşlerini savunan ve Osmanlı Devletinin kurtuluşu için uyarlamaya çalışan Prens Sabahattin[3] vasıtasıyla ülkemize girmiştir.

Ziya Gökalp sosyolojisinin, Fransız sosyoloji okulunun adeta Türkiye'de bir devamından ibaret olduğunu belirten Z. F. Fındıkoğlu bu konuda şöyle der:[4] " Gökalp'in, Durkheim mektebinden aldığı, en ziyade onun görüş ve inceleme usulüdür. Türki-

[1] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İst., 1998, S. 122.
[2] Bkz. Auguste Comte, *Pozitivizmin İlmihali*, 2. bs., çev. Peyami Erman, M.E.G.S.B yay., İst. 1986. (İlk baskısı 1952).
[3] Bkz. Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir*, Elif Yay., İst. 1965.
[4] Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *İctimaiyat Dersleri*, C. 1, İst. Üni. İktisat Fak. Yay., İst. 1971, s. 144.

ye'de ictimaiyatın kuruluşunda bir taraftan bu usul, diğer taraftan Gökalp'in bu usulü tatbikteki inancı büyük rol oynadı. Gökalp, yalnız almakla kalmadı, aynı zamanda Durkheim ictimaiyatının umumi prensiplerini Türklerin ictimai müesseselerine tatbik etti." Z. Gökalp de üstadı Durkheim gibi, toplumsal evrimin başlangıcında ma'şeri vicdanın temeline dini yerleştirmekte ve bu bakımdan dini toplumun ilk yaratıcısı olarak görmektedir.[5]

Gökalp sosyolojisinde genetik bakımdan din, toplumun ma'şeri vicdanının kutsal ve sembolik bir projeksiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Gökalp bu noktada, Durkheim'den ayrılarak, kavim dinleriyle uluslar arası büyük dinler arasında bir ayırım gözeterek, birincilerin ma'şeri vicdanın sembolik bir yansıması olmasına karşılık, ikincilerin insan ve toplumu aşan transandantal özünü göz önünde bulundurmayı ihmal etmemektedir. Ancak, "ümmet dinleri" adını verdiği bu dinlerin bir yönüyle ilahi kaynaklı olmakla birlikte, bir başka yönden onların toplumsal bir ortamda hayatiyet kazanmaları sebebiyle, ma'şeri vicdanın bir tür ifadesi olan "örf"ten kaynağını aldıklarını belirtmektedir. O böylece, örfi değişikliklere paralel olarak meydana gelen dini-sosyal değişim süreçlerinin ve merhalelerinin tahlil ve incelemesine yönelir.[6] İşte Z. Gökalp'in bu safhada mensubu bulunduğu toplumun dini-sosyal gerçeğinden hareketle üzerinde durduğu konuların başında örflerin ve nassların ilişkilerini ele aldığı "İslam İctimaiyatı"na eğildiği görülür.

Bu alanda onun en dikkate değer çalışmaları da "Fıkıh ve İctimaiyat" ile ilgili yazdığı ve ardı sıra gelen bir seri makaleleridir. Bu konuda ilk makalesinin sonunda şöyle diyor: "Fıkhın menbaları ikidir: Nakli şeriat, ictimai şeriat. Nakli şeriat tekamülden mütealidir. İctimai şeriat ise, ictimai hayat gibi daima bir sayruret (oluş) halindedir. O halde Fıkhın bu kısmı İslam ümmetinin ictimai tekamülüne tebe'an tekamül etmeye yalnız müsaid değil, aynı zamanda mecburdur da. Fıkhın nususa istinad eden esasatı kıyamete kadar sabit ve layeteğayyerdir. Fakat bu esasların

[5] Ünver Günay, "Ziya Gökalp ve Din Sosyolojisi", *Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Ens. Derg.*, S. 3, Kayseri 1989, s. 228.

[6] A. *m.*, s. 225; Ziya Gökalp, *Malta Konferansları*, Kültür Bakanlığı yay., Ank. 1977, s. 47.

nasın örfüne, fakihlerin icmaına müstenid olan ictimai tatbikatı her asrın icabat-ı hayatiyesine intibak zaruretindedir.[7] O'na göre Fıkıh, sadece İslam Hukuku değildir. Fıkıh ile Sosyoloji, toplumsal hayatın sorunlarının anlaşılması, açıklanması ve çözümler üretilmesi konusunda üstlendikleri işlevler itibariyle benzerlik arz etmektedir. Başka bir ifade ile, Sosyal Bilimler ve Fıkıh, İslam ve Batı toplumlarının toplum problemleri karşısında tavır alışlarının ifadesi olarak, birçok açıdan farklılaşmış olmakla birlikte, birbirine fonksiyonel[8] olarak tekabül etmekte oldukları söylenebilir.

Bu sebeple O'nun Fıkıh ile Sosyolojiyi sentezleme arayışı, yıkılmakta olan Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için, Osmanlı toplumunun sosyo-kültürel yapısına uygun, toplumsal ve kamusal anlamda modernleşmesini sağlayacak çabaların bir sonucudur. Bunun karşılığını da "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklinde bulmuştur. Ziya Gökalp'in Fıkıh / Fıkıh Usulüne bu sosyolojik açıdan yaklaşım denemesine Halim Sabit[9] ve Mustafa Şeref[10] de destek sağlamışlar, İzmirli İsmail Hakkı [11] ise, bunu şiddetle reddetmiştir.[12]

Ziya Gökalp ve çevresinin çıkardığı İslam Mecmuasında, "İslam İctimaiyatı" oluşturmaya yönelik birçok yazı yayınlanır. Özellikle "İslamiyet ve Asri Medeniyet" isimli makalede[13] muhtemelen Weberci bir yaklaşımla, İslama yakın görülen Protestanlık

[7] Ziya Gökalp, "Fıkıh ve İctimaiyat", *İslam Mecmuası*, C. 1, S. 2, 1329, ss. 40-44; Diğer makaleler için bkz. "İctimai Usul-i Fıkıh", *İslam Mecmuası*, C. 1, S. 3, 1329, ss. 84 – 87; "Hüsun ve Kubuh" (İctimai Usul-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle), *İslam Mecmuası*, C. 1, S. 8, 1330, ss. 228 – 230, "Örf Nedir?", (İctimai Usul-i Fıkıh Meselesi Münasebetiyle),*İslam Mecmuası*, C. 1, S.10, 1330, ss. 290 –295; "Kıymet Hükümleri ve Örf", *İslam Mecmuası*, C.2, S. 17,1330, ss. 469 – 471.

[8] Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim*, İz Yay., İst., 1996, S. 126.

[9] Bkz. "İctimai Usuli-Fıkıh" *İslam Mecmuası*, C.1, S. 5, ss. 145- 150; "İcma", *İslam Mecmuası*, C.2, S. 18, ss.487-489; "Örf-Maruf", *İslam Mecmuası*, C.1, S.10, ss. 304-311 / S.11, ss. 322-325 / S.12, ss. 345-357 / S. 14, ss.418-425.

[10] Bkz. "İctimai Usul-i Fıkıh Nasıl Teessüs Eder?", *İslam Mecmuası*, C.1, S.6, ss. 162-166.

[11] Bkz. "İctimai Usul-i Fıkha İhtiyaç Var mı?", *Sebilürreşad*, C.12, S.298, ss. 211-216.

[12] Tartışmalar için bkz., Abdulkadir Şener, "İctimai Usul-i Fıkıh Tartışmaları", A.Ü. E.F., *İslam İlimleri Derg.*, C.V,Ank. 1947, ss. 231 – 247; Recep Şentürk, *a.g.e.*: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, *a.g.e.*, ss. 183 – 185.

[13] *İslam Mecmuası*, C. 5, S. 51-52, 1333 / 1917, İmzasız yayınlanan ve iki sayı devam eden bu makalenin; Orhan Türkdoğan, "Max.Weber ve Ziya Gökalp" *Türk Edebiyatı*, S. 140, Haziran 1985, S. 16), ve İzzet Er "Ziya Gökalp'in Bir Makalesi Münasebetiyle", *Türk Dünyası Araştırmaları Derg.*, S. 59, İst., 1989, ss. 143 – 151), Ziya Gökalp'e, Yıldız Akpolat Davud ise ("İkinci Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları II.: İslam Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, S. 45, Ank., 1997, s. 208) İslam Mecmuası müdürü Halim Sabit'e ait olduğunu söylemektedir.

Batı toplumlarının kalkınmasında ve modern hayata intibaklarında nasıl etkili olmuşsa, İslamiyetin de müslüman toplumların ilerlemesinde etkili olacağı, modern gelişmeye ve kurumlarına daha çok uyum göstereceği anlatılır. Ancak, Ziya Gökalp ve çevresinin bu çabalarının uzun sürmediğini görüyoruz. "Dinin İctimai Hizmetleri"nin çerçevesi zamanla daralır, "Fıkıh ve İctimaiyat" çalışmalarından vazgeçilir, artık din, sosyal hayatın, kültürel unsurların sadece biri olarak ferdin vicdanına terk edilir. İslamiyet de, sosyolojinin konusu olmaktan çıkar, ne ilginçtir ki; çalışmalar insanlığın ilk dini (animizm, naturizm, totemizm gibi) ve dinlerin tekamülü etrafında yoğunluk kazanır.[14]

1920'li yıllardan itibaren zaman zaman birtakım mevzii çalışmaların dışında pozitivizmin etkisiyle siyasal konjonktürel yapıyı da o anlayışa göre şekillendirme çabaları, din (İslam) üzerine çalışmalarda bir kırılmanın yaşanmasına neden olmuştur. Yukarıda işaret edildiği gibi Weberci bir yaklaşımla telif edilmeye, yararlanılmaya çalışılan İslamiyet'ten vazgeçilmiştir. Çünkü " Batı kendi üstünlüğünü ve yerini kendi düşünce sisteminde ve daha öteye Hıristiyanlıkla açıklamaya kalkışmıştır. Batı bugün endüstri devrimini yapmış ve belli bir üstünlük elde etmiş ise bunu akılcılıkla uyuşabilen Hıristiyanlık dinine borçludur. Bizlerin sorunlarının kaynağı ise bu durumda elbet İslamiyet olmaktadır. İslamiyet, özünde tutucu ve toplumsal gelişmelere karşı bir dindir. Bizim de Batı'ya ayak uydurabilmemiz için Hıristiyanlaşmamız ya da en azından İslamiyet inançlarından elden geldiğince uzaklaşmamız gerekir.[15] Böylece Protestanlaşamayan İslamiyet geri kalmamızın, az gelişmişliğimizin sebebi olarak görülmüştür.

Halbuki Batı sosyolojisinde XX. yüzyılın başlangıcından itibaren dikkati çeken en önemli olaylardan biri; XIX. Yüzyılın son dönemindeki sosyologların dini, daha ileri seviyelere doğru gelişen toplumlarda anlamını gittikçe yitiren bir olgu şeklindeki değerlendirmelerinin şiddetle reddedildiği, tekamülcü dalganın büyük bir çöküntüye uğradığı, buna karşılık modern toplumlarda geleneksel dinlerin geçirmekte oldukları sarsıntıya rağmen, din araştırmaları-

[14] İzzet Er, *Din Sosyolojisi*, Akçağ Yay., Ank., 1998, ss. 43, 62.
[15] Baykan Sezer, *Sosyolojinin Ana Başlıkları*, İ.Ü.Ed.Fak.Yay., İst 1985, s. 125

na duyulan ilginin gittikçe artan bir seviyeye ulaştığına şahit olunmasıdır.[16]

Ülkemizde, Pozitivizmin batıcı aydınlarımızca bir din gibi benimsenmesiyle din eksenli araştırmalar/tartışmalar neredeyse elli yıllık bir kesintiye uğramıştır. Bu ara dönemde H.Ziya Ülken'in ilk müstakil din sosyolojisi eserinin[17] de evrimci – pozitivist din anlayışına uygun kaleme alındığı görülür.

Batılı din sosyologlarının bugün artık klasikleşen eserlerinde, doğal olarak kendi toplumlarının dinlerine özellikle Hıristiyanlık üzerine yoğunlaştıkları, ancak Yahudilik ve Uzak Doğu dinleri üzerinde de durdukları bilinmektedir. Sosyolojinin klasikleri İslamiyete de tamamen ilgisiz davranmamışlar; M.Weber, ve J.Wach gibi büyük din sosyologları dini sistemler üzerinde karşılaştırmalar yaparken İslamiyet konusuna (kısmi, sathi ve tartışılabilir nitelikte) ancak temas etmekle yetinmişlerdir. İslam Sosyolojisine yönelik çalışmalarda yirminci yüzyılın ilk yarısından itibaren gözle görülür bir artış kaydedildiği de dikkati çekmektedir.[18]

Bizde ise, uzun bir aradan sonra 1966'da yazdığı "Biraz da İslam Sosyolojisi" adlı makalesiyle Z. F. Fındıkoğlu, yeniden İslam Sosyolojisine dikkati çeker. "Türkiye'deki sosyolojinin her şeyden önce Türk Sosyolojisi, hiç değilse İslami medeniyetin problemlerini de ihtiva eden bir sosyoloji olması gerekmez mi? Bugünkü dünya sosyoloji hareketleri yavaş yavaş Garb kadrosu içine Şark'ı da sokmağa başlıyor. Onlar Şark'a göz attıkça biz garblılaşma gibi manasız bir parola adına kültür hayatımızı perişan ediyor, bir manada garblı olmaktan çıkıyoruz."[19]

Gerçekten de, oryantalistlerin İslamiyet ve İslam toplumlarının dini – toplumsal realitelerinin incelenmesi üzerine yaptıkları çalışmalar zamanla daha sistematik bir duruma gelmiştir. Burada, Fransa'da "Sosyologların en şarkiyatçısı ve şarkiyatçıların da en sosyoloğu" olarak nitelendirilen Jacques Bergue ile onun yolunu

[16] Ünver Günay, "Max Weber'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi", E.Ü.*İlahiyat Fak. Derg.*, S.5, Kayseri, 1988 S. 1.

[17] Bkz Hilmi Ziya, *Dini Sosyoloji*, İst. Üni. Edebiyat Fak. Yay. , İst. 1943.

[18] Bkz., Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay,İst.1998, ss. 179 – 180.

[19] Ziyaeddin Fahri "Biraz da İslam Sosyolojisi", *Bilgi Derg.*, S.223 – 224, İst., Aralık 1965 – Ocak 1966, s. 12.

izleyen öğrencisi Jean-Paul Charnay'den söz edilebilir. J.Bergue'in İslam sosyolojisi çalışmalarının kendine özgü orjinalitesi ve değeri, kendinden öncekilerin, doğrudan doğruya klasik din ilimlerine yönelmek şeklinde ortaya çıkan geleneğini kırarak, İslam toplumlarının dini-toplumsal realitelerinin sosyolojik yöntem ve bakışla incelenmesine yönelmesidir.[20] Charnay ise bilhassa "İslam'ın Dini Sosyolojisi" adlı eserinde, Batı'da İslamiyet üzerine ortaya konulan eser ve çalışmaların Din Sosyolojisi açısından ilk sentezini yapmakta, İslam dini ve topluluklarının üzerine gerçekleştirilecek olan araştırmaların epistemolojik ve metodolojik esaslarını belirlemeye çalışmaktadır.[21] Eserinin "Giriş" bölümünde metodolojik bir zorunluluğa işaret eden Charnay, Hıristiyan toplumların dini – toplumsal, kültürel şartlarına göre geliştirilmiş bir din sosyolojisinin yöntem ve bakış açılarıyla, inançları, sosyo – kültürel yapıları, dinamikleri ve gelişmeleri farklı olan İslam toplumlarına aynen uygulanmasının mümkün olamayacağına, her toplumun kendine özgü dini-toplumsal ve kültürel yapılarına uygun özel yöntem ve teknikler geliştirilmesi gerektiğine dikkat çeker.[22] Charnay'in bu titizliğine rağmen, İslam dini ve müslüman dini-toplumsal hayatının birtakım katı ve dondurulmuş kuralların yönettiği kategorik, sert ve kireçleşmiş bir sistem olarak sunulduğunu belirten Ü.Günay;[23] eserde İslam'ın temel kavramlarından birçoğunun yazılı bir şekilde açıklanmadığını, İslamiyet üzerine özel bir din sosyolojisi yapılırken kullanılan bir kısım dini-sosyolojik terimlerin her zaman için tam olarak oturmadığını, yine bir kısım kavramların ihmal edildiğini, üstelik, bu kavramların ele alınmasında Kur'an-ı Kerim'den yeterince söz edilmediğini, bunun da büyük bir eksiklik olduğunu söyler.

Muhakkak Batı'daki İslam din sosyolojisi üzerine çalışmalar bunlarla sınırlı değildir. Bu konuda ABD, İngiltere ve diğer Batı ülkelerinde sosyal bilimcilerin bilhassa son dönemlerde İslam dünyasında meydana gelen dini, kültürel, siyasal, sosyal olaylara ve gelişmelere paralel olarak, artan bir ilgi ile gerek İslamiyet, ge-

[20] Ünver Günay, "Kitap Tanıtma ve Tenkidi", *Atatürk Üni .İlahiyat Fak. Derg.*, S.5, Erz. 1982, , s. 247.
[21] A.y., s. 248
[22] Bkz. Jean-Paul Charnay, *Sociologie Religiuse de* L'*İslam*, Sindbad, Paris 1977,ss. 15-52
[23] Ünver Günay, a.g.m, ss. 249 – 250.

rekse İslam toplumları üzerine çalışmalarını yoğunlaştırdıkları dikkati çekmektedir. Ancak sosyolojinin bağımsız bir bilim olarak Batı'da doğması ve gelişmesi ve kendi toplumsal gerçeklerinden hareketle Batı dışı toplumları açıklama eğilimleri; birtakım eksiklikleri, tutarsızlıkları veya bakış açılarındaki sömürge mantığı bu çalışmalara güvensizliği doğurmuştur. Aynı zamanda sosyoloji Batılı toplumların referans olması dolayısıyla bölgesel kalmıştır. Bu nedenle olsa gerek, Müslüman sosyal bilimciler bilhassa Batı ülkelerinde bilimsel çalışmalarını sürdürenler İslam ve müslüman toplumların sorunları üzerine çalışmalarını yoğunlaştırarak, Batı sosyolojisini eleştiriye tabi tutmuşlar, hatta bu çabaları onları yeni alternatif paradigmalara sevk etmiştir.

Çünkü onlara göre;[24] sosyolojik teoriler Batılı olmayan ülkeleri açıklamada yetersiz kalmaktadır. Modern Sosyoloji, dini, Hıristiyanlığın tecrübesinden yola çıkarak açıklamaktadır. Doğal olarak bu görüşlerin Hıristiyan olmayan toplumların dini tecrübelerini açıklamada isabetli olduğu söylenemez. Aslında bu, çağdaş sosyolojinin kültürlere ne kadar bağımlı olduğunu gösterir ki, Batı'nın sosyolojik yaklaşımlarının, Batılı olmayan toplumlara tamamen yabancı olduğu gerçeğiyle baş başa kalırız. Çünkü her toplumun kendine özgü kültürü ve değerler sistemi vardır.

Bilindiği gibi din, Aydınlanma döneminden bu yana "rasyonel" olduğu varsayılan çeşitli yorumların ağır saldırılarına uğramıştır. Sosyal bilimciler dini, kendi bilimsel kavramlarıyla değişik görüş açılarından açıklamaya çalışırlarken, dini davranışları ve bağlılıkları kendi öz dini muhtevalarından uzaklaştırmışlar, böylece dini tecrübenin ardındaki gerçek açıkça ya da zımnen reddedilmiştir.[25] Bu sebeple, modern sosyolojinin en önemli kusurlarından biri de genel olarak "dini" ele alış tarzıdır. Yapısal – Fonksiyonel yaklaşım, Hıristiyan Batı'da edindikleri tecrübelerle dini, toplumun kurumlarından biri olarak görür. Fonksiyonalizmin ilk kurucularından biri olan E.Durkheim'e göre din, toplum tarafından yaratılmış ve toplumsal birliği oluşturmayı amaçlayan insan

[24] İlyas Ba-Yunus, *Niçin İslam Sosyolojisi*, Çev. Ilım Güner, Akabe Yay., İst – 1998, s. 18.

[25] Elisabeth Özdalga, "Din Din Midir Yoksa Başka Bir Şey Midir?", *İslami Araştırmalar*, C. 3, S. 2, Ank. 1989, ss. 30-31.

yapısı kültürel bir olgudur. O, dini adeta bir totem heykeline indirger.* Çatışma teorisyenleri dine yapısı gereği kötü, Karl Marx'ın ifadesi ile "kitlelerin afyonu" olarak bakarlar. Sembolik etkileşimci yaklaşım ise daha çok bireysel dindarlık, dini değişim/ihtida süreci, farklı dinlerde insanların kendilerini algılamaları gibi konularla ilgilenir. İslami sosyolojik yaklaşım ise, bütün bunlardan yani çağdaş sosyolojik yaklaşımların dini ele alış biçimlerinden farklı olmalı, bu bağlamda, toplumda dinin rolüne ilişkin varsayımları ve/veya toplumlarda dinin sadece kurumlardan biri olduğu düşüncesini de sorgulamalıdır.[26]

İslami sosyal bilimcilerin Batılı sosyolojiye yönelttikleri eleştirilerden biri de pozitif karakterli Batı metodolojisinin eksikliğidir. İnsanın doğasını ve toplumu inceleyen Batılı araştırmacılar, insan davranışına ait her konunun gözlemlenebilir, sınıflandırılabilir ve ölçülebilir olmadığını fark edememişlerdir. Halbuki, insan olgusu yalnızca doğal unsurlardan oluşmadığı için ahlak ve insanın ruh düzeyine ait unsurların da işin içine girmesi gerekirdi. Bunlar doğanın yan elemanları olmadıkları gibi doğayı inceler gibi inceleyerek de bulunamazlar. Bu unsurlar hesaba katılmaksızın, sosyal ilişkilere ilişkin yapılacak tüm tanımlar eksik kalacak ve evrensel de olmayacaklardır. Bundan dolayı, onlara göre, bilim insan davranışlarında sadece gözlemlenebilen doğal unsurları analiz etmiş ve sonuçta eksik açıklamalar, beceriksiz teoriler geliştirmiştir. Sosyal bilimci, analizinin bilimsel olması için, sosyal gerçekliğin ahlaki ve ruhi bileşimini, onun maddi sonucuna veya taşıyıcısına indirgemiştir. Bu yanlış başka bir yanlışa yol açmıştır: Sadece ve sadece bilimin kurallarına titizlikle bağlı kalan araştırmacının, sosyal gerçekliği yöneten kanunları belirleyebileceği yanlışı. Oysa, kişisel tercihlerden, değerlerden soyutlanmış bir sosyal bilimci mümkün değildir. Mensubu olduğu sosyo–kültürel çevre

* Emile Durkheim, dinin önemini reddetmemiş, endüstri toplumunun gelişimiyle dinin önemini yitireceğini savunan zamanının genel evrimci akımlarına karşın, modern dünyada da dinin önemli rolünü sürdüreceğini vurgulamıştır. Ancak, din bu önemini, sosyal karakteri itibariyle koruyacaktı, yani dinin din değil, toplum olduğu gerçeğine dayanarak...Böylece, metafizik yönleri daha başından, a-priori olarak, tanımı gereği ortadan kaldırılan din ve dini tecrübeler, Durkheim tarafından sosyal ve gözlenebilen olaylar düzeyine indirilmekteydi. (Elisabeth Özdalga, a.g.m., s. 34).

[26] İlyas Ba-Yunus, Ferid Ahmed, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, Bir Yay., İst – 1986, ss. 35- 36; İlyas Ba-Yunus, *Niçin İslam Sosyolojisi*, ss. 31- 33.

araştırmacıları etkiler. Bu yüzden araştırmacının davranış biçimi, tercihlerine karşı tepkisiz değildir. Araştırmacının araştırılan konuya karşı takındığı tavır, araştırmanın sonucunu belirler. Bu nedenle, Batılı bilim adamları tarafından yapılan Batı toplumuna ve insanına ait çözümlemeler, zorunlu olarak Batılıdırlar ve Müslümanlara ya da onların toplumlarına ilişkin incelemelerde model olarak alınamazlar.[27]

Değer hükümlerine yenilme, objektifliğini ve realiteyi kaybetme korkusuyla takınılan tavırlar, dinamik din sosyolojisini daima perdelemiştir.[28] İslam Sosyolojisi ise, değer yargısından bağımsız bir sosyoloji değildir. Ancak, "Değer algılanması sadece bireylerin bilinçlerine ve onların Allah'la kişisel, gizli ilişkilerine ait değildir. İslam, Allah'ın buyruklarının ve ahlaki zorunluluklarının toplumsal olduğunu vurgular. Bunlar tamamen ümmetin sosyal düzenine bağlıdır."[29] Bu bağlamda, İslami Sosyoloji, "ümmet halinde yaşamayı mümkün kılan nedir ve bu yaşam biçiminin anlamı nereden kaynaklanmaktadır?" sorusuna aranan cevaba ilişkin bir girişimdir. Batılı sosyolojinin "pozitif" ruhunu reddeden İslami sosyoloji, değer-bağımlı bir girişim olduğu için, bu değerlerin ana kaynağı olarak da Kur'an'ı görür. Çünkü, ümmet halinde yaşamayı Kur'an'a olan inanç mümkün kıldığı gibi, ümmet olarak kolektif hayat da anlamını yine Kur'an'dan alır.[30]

"Değer-bağımlı (yüklü)" olma-olmama sorunu bir dizi tartışmayı da beraberinde getirecek gibi gözüküyor. Mısırlı sosyolog S. el-Haşşab, İslam sosyolojisinin normatif olmayan bilimlerden olması gerektiğini belirterek, ona şöyle bir alan ve yöntem belirliyor: İslam sosyolojisi, genel prensipleri belirleyen, temel problemlerin çözümünü ortaya koyan mukayese, tahlil, açıklama ve tanımlamaya dayanan bir bilimdir. Araştırılan konuların yapısındaki gizli sebeplilikleri, nedensel ilişkileri ve kanunları araştırır. Yani, İslam sosyolojisi var olanı araştıran, varolması gerekene kar-

27 İsmail R.Faruki, "Sosyal Bilimlerin İslamileştirilmesi", Çev. Mehmet Paçacı, *İslami Bilimde Metodoloji Sorunu*, Fecr Yay., Ank – 1991, ss. 15 – 17.

28 Yümni Sezen, "Genel Din Sosyolojisinden İslam Sosyolojisine", *Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu*, Ondokuz Mayıs Üni.İlahiyat Fak. Yay., Samsun 1989, s. 128.

29 İsmail R.Faruki, *a.g.m.*, s.47.

30 Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Sosyoloji : Postmodern Bir Sosyoloji mi?" *İslami Araştırmalar*, C.7, S.2, Ank. 1994, s. 128.

şı koymayan ampirik bir bilimdir. Bunun için, tecrübeye dayanan hükümleri araştırırken, ahlaki değer ifade eden hükümler ortaya koymaya çalışmaz. Yani, İslam sosyolojisi, beşeri ampirik bilimler çerçevesinde, normatif olmayan bir bilim olarak değerlendirilmelidir. Bu bilimin, dini problemlerle ilişkisi ve onların toplumsal sonuçlarıyla ilgisinin araştırmacıyı az ya da çok kutsal kurallara götüreceği ve bunlara bağlı kılacağı düşüncesi yanlıştır. Çünkü, İslam Sosyolojisinin metodik olarak, sabit ve standart bir temel üzerine kurulmadığı açıktır. Bu bilimin araştırmacısı İslami verileri araştırırken objektif ve sosyolojik çerçevede, karşılaştırıcı ve açıklayıcı bir çalışma yapması gerektiğini göz önünde bulundurmak zorundadır.[31]

İdeal İslam toplumunun ve kültürünün tasvirinin bir sosyoloji olup-olmadığını sorgulayan Y.Sezen,[32] bunun mücerred haliyle olamayacağını, ancak "olması gereken" ile "olan"ın, model ile tarihi olanın durumlarının tesbitine ve sapmaların tahliline kapı açarsa, böyle bir sosyolojinin yalnız mümkün değil, aynı zamanda gerekli de olacağını söyler.

A.Şeriati'ye[33] göre ise; İslam din sosyolojisi "Kur'anın belirli ayetlerini, Peygamberin sünnetini veya siyasi, toplumsal, psikolojik ve ahlaki hayat tarzını alıp, sonra da bütün bunları çağdaş ilim aracılığıyla çözümlemek değildir. Kur'an'dan, tarih, sosyoloji ve insan bilimleriyle ilgili bir dizi yeni konu çıkarmaktır. Kaynağı da bizzat Kur'an veya İslam'dır."

Dolayısıyla İslam (Kur'an) Sosyolojisinin, modern sosyolojiden farklı metodik bir temeli olacaktır. Yani, modern sosyoloji nasıl teorilerden hareket ediyorsa, Kur'an Sosyolojisi de nassları esas alacaktır. Bu açıdan, Kur'an esaslarına dayanan sosyolojiye belki "İlmü's-Sünen'il-İlahiyye"[34] (Allah'ın sünnetleri ilmi) demek mümkün olabilir.

[31] Samiye el-Haşşab, *İlmü'l-İctimai'l-İslami*, Daru'l-Mearif, Mısır 1981, s. 63.
[32] Yümni Sezen, *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yay., İst. 1994, s. 30.
[33] Ali Şeriati, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, Çev.Kamil Can, Düşünce Yay., İst. 1980, s. 49-50.
[34] M.Reşid Rıza – Muhammed Abduh, *Tefsiru'l – Menar*, C.IV, Daru'l – Menar, Kahire 1954 – 1961, s.139'dan nakleden; Lütfullah Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslami Araştırmalar*, S. 3, Ank. 1987, s.7

Sünnetullahı, kozmolojik/tabii ve toplumsal olaylarla ilgili olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Her ikisi de değişmez, genel ve süreklilik arz eder. Evrende nasıl bir denge, ölçü, kanun varsa, insan toplumlarında da bir ölçü, kanun vardır. (Furkan, 25/2; Kamer 54/49) Kur'an-ı Kerim'de Allah gönderdiği Peygamberler ve onların toplumları hakkında kendisinin sünnetleri olduğunu (Al-i İmran, 3/137; İsra, 17/77; Mümin, 40/85; Ahzab, 33/38, 62...), bu sünnetlerin önceden takdir edilmiş olduğunu (Ahzab, 33/38) ve hiçbir şeyin O'nun sünnetini değiştirmeye gücü yetmeyeceğini (İsra, 17/77; Ahzab, 33/62; Fatır, 35/43; Fetih, 48/23), geçmiş toplumların kalıntıları üzerine yapılacak gözlemlerin bu sünnetleri göstereceğini (Al-i İmran, 3/137), kendisinin onları bizzat Kur'an'da açıklayacağını (Nisa, 4/26) ve her toplumun yaşadığı olayların ve sosyal davranışlarının birbirine benzediğini ve bu benzerliklerin devam edeceğini (Bakara, 2/118, 214; En'am, 6/148; Enfal, 8/38; Hicr, 15/13) haber vermiştir. Yani, Kur'an-ı Kerim toplumsal olaylarda yürürlükte olan ilahi kanunların olduğunu ve olaylar arasındaki determinizmin Allah tarafından takdir edildiğini bildirmektedir. Demek ki, Kur'an'a göre bütün toplumsal olaylar değişmez kanunlara göre meydana gelmektedir. İşte Kur'an sosyolojisi, Allah'ın toplumsal olaylardaki sünnetlerini/kanunlarını bulabilirse; geçmişi, bugünü ve geleceği kuşatan kanunları da keşfetmiş olacaktır.[35]

Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Kur'an'ın gücü onun tarihi bir olayı, bir fenomeni açıklamasında değil, anlamı her zaman geçerli bir sembol olmasında yatar. Çünkü o, belli bir zamanda olmuş özel bir olayla değil, eşyanın tabiatında da var olan ebedi gerçeklerle ilgilenir. Fakat bu "olaylar" her zaman aktüel olan bir gerçeğin sembolü olarak bizi ilgilendirdikleri için güçlerini korurlar.[36] Onun için Kur'an söz konusu olayları bizlere ayrıntıları ve hikayesi ile değil, ancak öğretisiyle nakletmektedir. Bu durum ise, Kur'an'dan yalnızca belli olaylara bağlı değil, genel bir dünya görüşü ve genel bir tutum çıkarmaya izin verecektir.[37]

[35] Lütfullah Cebeci, a.g.m., ss. 8-9.
[36] S. Hüseyin Nasr, İslam İdealler ve Gerçekler, Çev. Ahmet Özel, Akabe Yay., İst. 1985, s. 54.
[37] Baykan Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, İst. Üni. Edebiyat Fak. Yay. , İst. 1981, s. 169.

Ancak Kur'an'ın kendini bize açması, onu anlama ve açıklama çabalarının başarısı, Kur'an'ın kendine özgü temel kavramlarının bilinmesi ve yerli yerinde kullanılmasına bağlıdır. Kur'an'ın dini-sosyolojik kavramlarının zamanla uğradığı anlam kaymalarına dikkat edilmez ve/veya Batılı sosyolojinin kavramlara (doğal olarak kendi kültürel unsurları çerçevesinde) yüklediği anlamlara göre hareket edilecek olursa, araştırıcının başarı şansı olmayacaktır.

Muhakkak birçok kavramda sosyolojik tanımlamayla uyuşma sağlanabileceği gibi, sağlanamayacak olanlar da vardır. Örneğin; nation (millet) kavramı, Kur'an-ı Kerim'de (on beş yerde) din anlamındadır. Ümmet kelimesi ise farklı anlamlarda kullanılmıştır. Kavim kelimesi de ayrıdır. Kur'an'da geçen sağcı (ashabu'l-meymene), solcu (ashabu'l- meş'eme) ile Batı'nın aynı kavramlara yüklediği anlam/mahiyet farklıdır. Kur'an'ın tarihi gerçeklere dayanarak kullandığı sülle (kısım, topluluk), cemaat, hizb (taife, bölük, taraf, fırka), fevc (topluluk) ile Batı'nın grup, parti, *communité* vb. kavramları acaba aynı şeyleri mi ifade ederler? Batılı sosyolojinin cemaat ve cemiyet (*communité, société*) arasındaki ayırımı, acaba İslam'daki kavim ve ümmet kavramları ayırımının yerini tutar mı? Yine Kur'an'da Allah ile ilah (Tanrı) kavramları ayrıdır ve diğer dinlerde böyle bir kavram farklılığı yoktur.[38]

O halde, kutsal metnin asıl anlam alanının dışına kayma tehlikesini önleyebilmek için, Kur'an Sosyolojisi incelemelerinde öncelikle yapılması gereken, Kur'ani terminolojinin kendi anlam örgüsü içinde belirlenmesidir. Bunun için sosyolojimizin İslami ilimlerden (Kur'an ilimleri başta olmak üzere Hadis, Tefsir, Fıkıh...gibi) yararlanması gerekmektedir.

Buna göre, İslami Sosyolojinin temel kaynaklarının ilki Kur'an-ı Kerim olmalıdır. Bu anlamda Kur'an Sosyolojisi yapılmadan, İslami Sosyoloji çabaları birçok eksiklikleri, yanlış yorumsamaları da beraberinde getirecektir. Kur'an'ı anlamaya/anlamlandırmaya yardımcı olacak en önemli kaynak da Sün-

[38] Yümni Sezen, a.g.tebliğ, ss. 125-126.

net/Hz. Peygamber ve döneminin uygulamalarıdır. İslam toplumlarının tarihsel süreç içerisinde geçirdiği değişim ve gelişim evreleri ile toplumsal olaylar da önemli kaynaklar olarak belirtilebilir.

Bugün artık "İslam toplumunun temel değerlerine ve referanslarına dayanan tamamen farklı bir sosyoloji mantığının geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Ancak, temel İslami referanslara dayanan, kendine özgü bir bilimsel metod ortaya konmadan yapılacak eklektik bağlamanın pozitivist sosyolojiyi İslam'a taşıma anlamına geleceği ve aydınları kolaycı yola iteceği için özgün yaklaşımların ortaya konulamayacağı endişesini de"[39] saklı tutmak gerekir.

Sonuç olarak denilebilir ki, yeni bir metodoloji ve perspektifle yapılacak olan Kur'an Sosyolojisi çalışmaları bir ihtiyaç olarak kendisini hissettirmektedir. Çünkü sosyoloji, bir toplumu anlama aracı olduğuna göre o toplumu sağlıklı anlamanın bir yönü de toplumsal referanslarını, toplumsal hayatın temel dinamiklerini anlama/bilmeden geçer. O halde Kur'an'ı anlamaya/açıklamaya ve buradan hareketle İslam toplumlarının ve sorunlarının anlaşılması/çözümlenmesi ve bilgi üretimi için Kur'an'ı esas alan bir sosyolojinin geliştirilmesi artık zorunluluk haline gelmiştir. Bu çalışma, İslam Sosyolojisinin tamamlayıcısı niteliğinde olacak olan Sünnet Sosyolojisi ile ilgili araştırmaların yapılması için de öneri sunmaktadır.

[39] Adil Şahin, *İslam ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, Bilge yay., İst. 2001, s. 17.

KUR'AN, PEYGAMBER VE TOPLUM

Metin DOĞAN

Giriş

Allah, kulları arasından seçtiği peygamberleri kendi temsilcileri olarak insanları uyarmak üzere göndermiştir. Peygamberlerin öğrettiklerinden de destek alarak insanlar çoğalmış, farklılaşmış, farklı fiziksel ve morfolojik özelliklere göre hayatlarını şekillendirmişlerdir. Bundan sonra insanlığın gidişatı daha karmaşık bir hal almıştır. Bununla birlikte ilk insanlardan sonra çoğalma, yeni yerleşim alanlarının gerekliliğini belirgin hale getirmiştir. Ve insanlar kabileler, klanlar, aileler halinde coğrafi ve fiziki şartların kendilerine elverdiği ve yaşama kolaylığı sağladığı bölgelere yerleşmiş, ileriki aşamada buraları ma'mur hale getirerek medeniyet alanını genişletmişlerdir. Kur'an, bu yerleşim bölgelerinin özelliklerinden ve insanların buralarda tabiat üzerinde gerçekleştirdikleri ileri icraatlarla sosyal ve morfolojik durumlarına işaret etmiştir. Bu insanlar aynı zamanda tevhid dininin dejenere edildiği ve farklı faktörler neticesinde yeni dinsel inançların belirdiği ve daha ziyade çok tanrılı dinlerin içerisinde hayat sürmeye başlayan toplumları oluşturmuşlardır.

Toplumlar, sosyal tip itibariyle aynı vasıfları haiz, aynı derecede medeni, aynı şekilde yaşam standardına ve toplumsal özelliklere sahip değillerdir. Her ne kadar benzeşen taraflar varsa da, farklı sosyal yapı ve sistem içerisinde farklı aktiviteleri icra etmişlerdir. Bunlar, Kur'an'ın da işaret ettiği gibi muhtelif yerlerde muhtelif milletlere ve ırklara ayrılmışlar, farklı örflerin, gelenekle-

rin, göreneklerin, ananelerin içerisinde yer alarak kendi kültürlerini oluşturmuşlardır.

Peygamberler de insan olmaları nedeniyle toplumun içinde varolmuş, sosyal olaylara iştirak etmiş ve bir statü işgal ederek statüye karşılık gelen rolü, şekil itibariyle farklılıklar arz etse de oynamışlardır. Fakat peygamber olması sebebiyle de diğer insanların sahip olmadığı vahiy ve mucize gibi ayrıcalık ve imtiyazlarla insanları etkileyip çevrelerine toplamışlardır. Bu anlamda onlar, insanlar içerisinde ilahi güçle destekli olmalarıyla öne çıkmışlar ve ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir.

A. Toplum Tipolojileri ve Kur'an

Kur'ân değişik tarihlerde yaşamış toplumlardan, dini hayatları başta olmak üzere değişik sosyal özellikleri itibariyle kıssalar halinde bahseder. Kur'ân'a göre bu kıssalardaki esas gaye, farklı yapısal vasıfları taşıyan bu toplumların dini tecrübelerinin niteliğine göre, karşılaştıkları iyi ya da kötü hali aktarmak suretiyle insanların ibret alıp, akletmelerini ve tefekkür etmelerini sağlamaktır. Kur'ân bunu yaparken daha ziyade helak edilmiş toplumları örnek verir.

Bununla birlikte Kur'ân-toplum ilişkisinde sosyolojik açıdan dikkati çeken husus, Kur'ân'ın, toplumlar hakkında verdiği bilgilerden onların tipleri hakkında yaklaşık bir sonuca ulaşılabilmesidir.

Kur'ân'ın toplumların morfolojisiyle ilgili sunduğu verilerin başında, yerleşim alanları ve buralara yerleşenler gelmektedir. İlk kavimler göz önünde bulundurulduğunda bu kavimlerin farklı devirlerde farklı medeniyet seviyesine malik olduklarını söylemek mümkündür. Kur'ân bu muhtelif dönemlerdeki toplumlara atıflarda bulunur. Bunu yaparken, bu çeşitliliğe rağmen, aynı bir kelimeyi farklı toplumsal özelliklere sahip farklı birlik ya da gruplara ithaf ederek kullanır. Sözgelimi değişik versiyonları bir yana, bir yerleşim birimi olarak "karye" ve bir sosyal grup olarak "ashab" Kur'ân'ın kullanım alanına giren bu türden kavramlardır.

Karye, sosyolojik olarak oldukça ilgi çekici anlamlar ihtiva ediyor. Kur'ân'da köy, kasaba, şehir, iki şehir, memleket gibi ce-

miyet ve medeniyet mahalli olan yerler ya da halkını kast ederek kullanılmıştır. Bu kelime esasen "toplamak" manasına gelmektedir. Ragıb el-Isfehânî'ye göre karye, insanların toplandıkları yerin ve insanların tamamının ismidir ve bu manalardan her biri için kullanılır.[1]

Peygamberler, insanların toplu olarak yaşadıkları, yerleşik olarak hayat sürdükleri beldelere gönderilmiştir. Bu yüzden, Karye'ye bir "yerleşim yeri" olarak bakılmıştır. Peygamberlik müessesesinin genellikle bedeviler arasında değil de medeniler (şehirliler) arasında neş'et etmesinin bu bakımdan payı büyüktür.[2] Örneğin Karyeteyn, iki gelişmiş ve büyük şehre karşılık gelmektedir. Karye, bazen de yerleşim yerinden ziyade yerleşim yerinin halkı anlamında kullanılmıştır.[3]

Bu ayet, Yunus peygamber'in kavminin yerleşim yeri olan şehrin halkından bahsetmektedir. Yani karye'den kasıt, bu anlamda şehirdeki bütün insanlardır. *"Biz onu yüz bin kişiye hatta daha fazlasına Peygamber gönderdik."*[4] Verilen sayıya bakıldığında oldukça büyük bir yerleşim yeri olduğu hemen dikkati çekiyor. Kur'ân, Mekke şehrinin önemine binaen, Mekke'ye addettiği övgülü ifadelerle Karye'yi Mekke anlamıyla da kullanmıştır.[5]

"Karye"nin kapsamına giren bir başka yerleşim birimi, büyükşehir konumudur. Ayet'in kastettiği "karye", "büyükşehir" hatta bir devlete başkent olacak kadar büyük bir şehir olarak görülmüştür.[6] Benzeri bir kullanım A'raf suresi, 94. Ayette geçmektedir. Orada da büyük şehirliliğin yanı sıra merkezi bir şehir olma durumu kastedilmiştir.[7] Kur'ân belagâtında sıkça karşılaşılan bir hadise olarak mecazi anlatım, Karye'nin kullanımında da kendisini göstermiştir. Bununla beraber Karye, Kur'ân'da, bir yerleşim

[1] Bkz. Ragıp El-Isfehânî, *El-Müfredât Fî Garibi'l-Kur'an*, Kahraman Yay., İst. 1986, s. 607
[2] Bkz. Zuhruf. 43/31
[3] Bkz.Yunus, 10/98.
[4] Bkz. Saffât 37/147.
[5] Bkz. En'âm, 6/92.
[6] Seyyid Kutup, Fî-Zılâli'l-Kur'an, c.6, Çev. M.Emin Saraç-İ.Hakkı Şengüler-Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İst. 1979, s. 424
[7] Bkz. *Fi Zilâl-il Kur'ân*, C.6, s.173; Ayrıca Karye'nin yerleşim yeri, toplumlar ve insan nesillerini ifade eder biçimde kullanımları için bkz. Kehf. 18/59

yeri ya da yerleşim yerinin halkına ithafen kullanılan ender kelimelerden biridir.

Kur'ân'da temeli olan toplum tiplerinden biri olarak "Ashab" ise, aralarında oldukça geniş farkların bulunduğu değişik sosyal gruplara işaret eder. "Ashâb" yerleşim birimiyle birlikte kullanıldığı zaman, farklı boyutlarıyla birlikte zikredilen beldenin, kasabanın, şehrin, hatta memleketin üzerinde yaşayan insanları veya o birimin halkı anlamında kullanılmıştır. Bu Kur'ân'daki karşılığıdır.

"Ashab" kelimesinin karşılığındaki ilk topluluk, basit, birkaç kişiden oluşan ve aralarında ortak bir mülkiyete sahip olan kardeşlerdir. Kur'ân, bu kardeşlere bahçe sahipleri anlamında değinir.[8] Kıssanın metninden basit ve birkaç insandan oluşan bir topluluğu anlamak mümkündür. Düşünce ve hareketleri saf köylü takımına benzemektedir.[9] Küçük bir köyde yaşayan bu insanları Kur'ân, bir bahçeye sahip olan kardeşleri ve babalarını kastederek "Ashab" tabiriyle kıssa etmiştir.

Ashâb-ı Kehf kıssası, Kur'ân'ın ölümden sonra insanların dirileceğine delil gösterdiği bir mağarada uzun yıllar uyutulan, Allah'a inanmış üç-beş gencin hikayesidir. Kur'ân bu gençleri de "Ashab" tabiriyle anlatmıştır. Bu gençlerin mağarada kaç yıl kaldıkları ve kaç kişi oldukları hususunda net bir bilgi olmamakla birlikte haklarında bilinen, sınırlı sayıda oldukları ve mağarada uyutulduklarına ithafen "Mağara Ashabı" adıyla anılmalarıdır.

Ashâb-ı Uhdûd olayının ise nerede ve kimler tarafından gerçekleştirildiğine dair çeşitli rivayetler vardır. En yaygın kabule göre, Yemen'in Yahudi Kralı Zû Nüvâs, Yahudiliği kabul etmeyen Necran'lı Hıristiyanları, ateş dolu çukurlara atarak, onları işkenceyle öldürmüştür.[10] Mezkur Ashâb-ı Uhdûd, buna göre Zû Nüvâs ve ona eşlik eden mütevelli heyetidir. Ashab-ı Uhdûd, gerçekten kral ve mütevelli heyetine tekabül ediyorsa bu aşamada çok değişik bir Ashab boyutuyla karşı karşıyayız demektir. Üç-beş kişilik

[8] Bkz. Kalem, 98/117.
[9] *Fî-Zilâl-il Kur'ân*, C.15.s.160.
[10] Bkz. Ömer Özsoy – İlhami Güler, *Konularına Göre Kur'an*, Fecr Yayınevi, Ank. 1996, s.833

bir gruptan, bir millete kadar oldukça farklı birliklere işaret etmesine rağmen, bir idari mekanizmanın üst kısmındaki otoriteyi kullanan insanlar hakkında böyle bir kullanım, "Ashab" kelimesinin, bir gruba, bir millete, bir kavme kullanılabildiği gibi onları yönetenler için de kullanılabileceği anlamına gelmektedir. Bu da "Ashab"a, muhtevası hakkında değişik bir yorumla yaklaşma imkanı sağlıyor.

Bundan sonra ashab kavramı, genellikle, bir beldede yaşayan halka ya da millete tekabül etmektedir. Ashab'ur-Ress, Ashab'ül-Karye, Ashab'ül-Hıcr. Bütün bu milletler (Ashab), mesken tuttukları bölgelerin ismiyle anılmışlardır. Hıcr Milleti Kur'ân'da Ashâb'ül-Hıcr şekliyle anlatılmıştır.[11] Böylece Hıcr, Tefsirlerde Semûd'un yaşadığı bölge olarak geçtiğinden, Semud kavmi olarak yorumlanmıştır. Böyle medeni bir millet, Kur'ân'da "Ashab" kelimesi ile karşılığını bulmuştur. Bir başka deyişle "Ashab" bu anlamda uygar bir toplumu ifade etmektedir.

Yerleşim bölgelerine ithaf edilerek isimlendirilmiş ve "Ashab" ile anlatılmış bir diğer millet, "Ashâb'ül-Karye"dir. Kur'ân'ın anlatımına göre bu millete aynı anda üç peygamber gönderilmiştir.[12] "Ashâb'ül-Karye"nin kimler olduğu ve hangi şehirlerde oturduklarına dair Kur'ân'da hiçbir bilgi yoktur.[13] Kur'ân'da hakkında malumat olmamasına rağmen "Ashâb'ül-Karye"nin memleketi hakkında yorumlar vardır. Bunlardan birisi, *"Bu karye Antakya şehri, gönderilen peygamberler de Hz. İsa'nın havarileridir. O halde Ashab'ül-Karye'deki zikredilen kavim Romalılardır."*[14] şeklindedir. Eğer verilen bilgiler gerçekten Kur'ân'ın bahsettiği Ashâb'ül-Karye'yi anlatıyorsa ve eğer bu millet Romalılar ise "Ashab"ın çok geniş bir kitleyi içine aldığını söylemek mümkün olacaktır. Çünkü Roma tarihi, bir medeniyet tarihidir. Üstün ve meşhur bir medeniyet ve imparatorluğun mensupları olarak Romalılar, bu anlamda "Ashab" diye tabir olunmuşlardır. Bu ifadeler, "Ashab"ın kapsadığı alanı bir hayli genişletmiştir.

[11] Bkz. Hıcr. 15/80-84.
[12] Bkz. Yasin 36/12-14
[13] Bkz. Abdullah Aydemir, "Ashâb'ül-Karye" mad., *İslam Ansiklopedisi*, C.3, TDVY, s.468-469
[14] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'ân* Dili, C.6, Azim Dağıtım, İst. 1992, s.406 vd.

Kavminin yerleştiği bölgenin ismiyle anılan bir başka "Ashab", "Ashab-ül Eyke"dir. Bu millet hakkında bazı tartışmalar mevcuttur. "Ashab-ı Eyke", Medyenliler mi yoksa müstakil ayrı birer kavim midirler? Bu husus ihtilaflıdır. Bir grup ayrı milletler olduğunu söylerken diğer bir grup bu iki milletin bir millet olduğunu savunmuştur. Fakat araştırmalar her ikisini de doğrular. Medyenliler ile Ashâb-ı Eyke şüphesiz iki ayrı millet idiler. Ancak aynı gövdenin dallarıydılar. Aynı nesilden gelmiş iki ayrı kavimdiler.[15] Bazıları ise bunların aynı bir millet olduğunu söylemişlerdir.[16] Kur'ân bu millete atıfta bulunmuştur:[17]

Tarihin her döneminde insanlar, yerleşim bölgelerini seçerken, coğrafi şartları da göz önünde bulundurmuşlardır. Eykeliler buna bariz bir örnek teşkil eder. Ormanlık bir alanda yerleşmişler ve yukarıdaki ifadelere göre başkentleri dahi olacak kadar büyük bir sosyal örgütlenmeye gitmişlerdir. Bir devlet oluşumunun varlığı meçhuldür ama Ashab-ı Eyke'nin yani Eyke halkının, zamanın şartlarına göre medeni sayılabilecek bir idari teşekkülün reayası olduğu büyük bir olasılıktır.

B. Toplum, Kültür ve Kur'ân:

1. Farklı Toplumlar, Kültürler ve Kur'ân

Kur'ân'ın muhatabı insandır. Kıyamete kadar tüm insan ve toplumlar Kur'ân'ın çağrısına muhataptır. Evrensel boyutuyla Kur'ân, bütün bir insanlığı kuşatmıştır. Farklı nesilden, farklı ırktan, farklı milletten ve ümmetten, kısaca insan toplumunu karşılayan bütün oluşumlardan cihanşumül mesajına karşı kayıtlı olmalarını istemiştir. Kur'ân, başlangıçta insanın birliğinden bahsetmektedir. Bu birlik hem dini, hem de etnik anlamdadır. Hz. Adem çevresinde meydana gelmiş olan beşeriyet daha sonra kabilelere, milletlere, yani farklı toplumlara ayrılmıştır. Hz. Adem'den

[15] Ebü'l-Â'lâ Mevdudi, *Tefhim'ul Kur'ân*, C.4, Çev. Heyet, İnsan yay, İst.1987 s.55

[16] Bkz. *Fi Zilâl-il Kur'ân*, C.11. s.84; Abdurrahim Zapsu, *Büyük İslâm Tarihi*, C.1,M.Sıralar Matbaası, İst.1955,s.154; *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 8. bs., C.9, *Müellif.Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed. Mütercim ve Şarihi*.Kamil Miras, DİBY, Ank. 1987, s.154; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihi Taberi Tercemesi*, C.1, , Can Kitabevi, Konya 1973, s.280

[17] Bkz. Şuara, 26/176-17.

sonra farklılaşmaya giden insanın bu farklılaşmadaki gelişim seyri, Allah'ın insanın fıtratına yerleştirdiği yapıya uygun olarak toplumsal ünitelerin oluşumuna meydan vermiştir.[18] Bu ayrılıştaki amaç ise, insanların toplum olarak birbirleriyle tanışıp kaynaşmalarıydı.[19] Sonuçta bütün insanlar tek bir nefisten yaratılıp yeryüzüne yayıldılar ve hepsi de asıl olarak birbirlerine kardeştiler.

Cemiyet konusunda dikkate değer bir nokta, cemiyetin sadece insana özgü olmayıp, hayvanların da özelliklerine göre kendi aralarında cemiyet oluşturdukları hususudur. Sosyal varlıklar, yani insalar, davranışlarını onbinlerce şekilde sevk ve kontrol ettikleri bir organizasyonu oluştururlar. Bu haliyle insan cemiyeti, sosyal münasebetler ağıdır ve daima değişme halindedir. Bunun yanında birçok dereceler arz eden hayvan cemiyetleri de vardır. Arılar, karıncalar, böcekler vs. nin mükemmel teşkilatları vardır. [20]

Toplumlar veya zümreler belirli bir toprak üzerinde, belirli amaçlar uğruna sıkışık ya da seyrek olarak kümelenmiş veya serpilmiş insanlardan meydana gelmiştir.[21] Başlangıçta küçük bir grup olan bu toplumlar sonraları büyümüş, aralarındaki ilişkilerin boyutu da değişmiştir. Bu konudaki görüşlere göre toplumlar, küçükten büyüğe bir tekamül aşamasından geçmişlerdir. İnsanlık tarihinde oluşan ilk toplumlar ayrı, güvencesiz, hatta düşman gruplar halinde idi. Zamanın ilerlemesiyle birlikte grupların sosyal boyutunun yanı sıra daha kalabalık gruplar da doğdu. Bu gruplarda üyelerinin birbirlerinin yaşamını sağlayıp büyülten ortak bir yaşam gelişti. Bireysel bilinçlerin kendisinde birleşip heyecanlandığı ortaklaşa bir bilinç oluştu.[22] Toplum bilimleriyle uğraşanlar, bu bilimin verileri ışığında şu veya bu şekilde birçok toplum tarifi yapmışlardır. Toplumun tipolojisini çıkarmaya yönelik bu tariflerde değişik, fakat toplumsal nitelikli hususlar kriter olarak kullanılmıştır.

Toplumların ve oluşturdukları kültürlerin incelenmesindeki esas, Kur'ân'ın bildirdiği şekliyle –bir açıdan bakıldığında – kabile

[18] Mustafa Aydın, *İlk dönem İslâm Toplumunun Şekillenişi*, Pınar Yay., İst. 1991, s.34
[19] Krş. Hucurât 49/13
[20] R.M.Macıver –H.Pape Charles, *Cemiyet*, Çev. Amiran Kurtkan Bilgiseven, MEBY. İst. 1969, s.9-11
[21] Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İst. 1968, s.21
[22] Jean Jaures, *Sosyolojinin Unsurları*, 3.bs Çev. Kazım Nabi Duru, MEBY. İst. 1975, s.42

ve milletlerin tanışıp kaynaşma durumuyla bağlantılı olmasından dolayıdır. Kur'ân, ilk yaratılıştan sonra insanların farklı sosyal ünitelere ayrıldığından söz etmektedir. Bu ayrılıştan sonra her biri toplumsal açıdan ayrı ayrı özellikler kazanmışlardır. Sonraki aşamada ise, küçük-büyük bütün bu ayrı sosyal üniteler, kendilerine has bir kültür geliştirmişlerdir. Kültür; tarihin, sosyal alışkanlıkların, geleneklerin, inançların, tabiat şartlarının bir toplumda uzun sürede meydana getirdiği ve ekonomik alt yapı uyarınca şekillendirdiği temel değer yargıları, bakış açıları ve dünya görüşüdür. Kültür, toplumdaki değer yargılarının bütünüdür.[23]

Alanıyla ilgili yorumlar açısından kültür; yaşanan coğrafyadan soy hususiyetlerine, insanla, insanın ve tabiatın karşılaşmasından doğabilecek bütün meselelere kadar her şeyi kapsamaktadır. Kültürü biçimlendiren temel faktör ise inanç sisteminin muhtevasıdır.[24] Her topluma mal edilen kültürlerin bir açıdan bakıldığında önemli misyonları vardır. Bunlardan biri, toplumların birbirleriyle tanışıp kaynaşması açısından önemli bir amil olmasıdır. Hucurat suresi, 13. ayeti buna paralel yorumlamak mümkündür. Kültürün tanışma ve kaynaşma vasıtası rolüyle birlikte, bu kaynaşmanın saiki olan kültürün, diğer kültürlerle olan etkileşimi de sosyal bir gerçekliktir.

Her toplumun bir kültürü vardır. Ve bu kültür, hem kendisini meydana getiren içsel oluşturucularıyla hem de diğer farklı kültürlerle karşılaştırılmasında her zaman hareketlilik içerisindedir.[25] Toplumların esenliğe ulaşması için bir yöntem olarak üstün uygarlıklardan istifadenin zorunlu olduğu da bu konuda hakim düşünceler arasındadır.[26]

Toplumlar ve kültürler arası etkileşim kaçınılmazdır. Zaten bu etkileşim neticesindedir ki başlangıçta her kültürel oluşum bir dini köke sahip iken bugün artık kültür evrenselleşmiştir.[27] Kültü-

[23] İsmail Cem, *Türkiye'de Geri Kalmışlığın Tarihi*, 2. bs. Cem Yayınevi, İst. 1971, s.443
[24] Nevzat Kösoğlu, *Milli Kültür ve Kimlik*, Ötüken Yay. İst. 1992, s.108-109
[25] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?* Çev. Nilgün Çelebi, Toplum kitabevi, Konya 1992, s.139
[26] Prens Sait Halim Paşa, *Toplumsal Çözülme – Buhranlarımız* - , Hazırlayan, N. Ahmet Özalp, Burhan Yay. İst. 1983, s.64.
[27] Mircae, Eliade, *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*, Çev. Mehmet Aydın, Dini Bilimler Yay., Konya 1995, s.79-80

rel etkileşim neticesinde ise, toplumların birbirlerini tanımaları ve birbirleriyle kaynaşmaları mukadder gibi görünmektedir. dolayısıyle, konuyla bağlantılı ayet doğrultusunda bu duruma bir hayli ithaf yapılmıştır. Tanıma ve kaynaşma aşamasından sonra ortaya yeni bir kültürün çıkması durumu olduğu gibi, büyük bir kültürel yayılma da söz konusudur. [28]

Kültürün, tanışıp kaynaşma unsuru olmasıyla ilgili olarak Sibai, ayette hedef olarak tanışma ve kaynaşmanın, araç olarak da örf'ün gösterildiğini söyleyerek bu duruma işaret etmiştir.[29] Örf, kültürün bir cüzü kabul edildiği takdirde, kaynaşma ile kültür arasındaki ilişki belirmiş demektir. Erol Güngör, Kur'ân'ın, ayrı milletlerin varlığına işaret etmesi ve milli statükoları kabul etmesinin bir göstergesi olarak en büyük delil mahiyetinde, İslâm hukukunun nass'la çatışmamak şartıyla örfe büyük ölçüde yer vermiş olmasını gösterdikten sonra malum ayete istinaden şube ve kabile farklılığını kültürlerin farklılığı ve çokluğu olarak değerlendirmekte ve bunun da medeniyetin, hatta bizzat insan soyunun gelişmesi bakımından son derece önemli olduğunu savunmaktadır.[30] Ona göre, hiçbir kültür başka kültürlere temastan ve onların etkisinde değişmekten müstağni kalamaz. Tarihin herhangi bir dönemindeki farklı kültürler birbirlerini ilk tanıyan şahıslar gibi karşı karşıya getirilmemelidirler.[31] Günümüz tarihçilerinin çoğunluğunun görüşüne göre, Yunan tarihinden önce yakın Asya ve Mısır'da, devamlı ve farklı derecede bir medeni hayat gelip geçmiştir. Bu medeniyet de Yunan medeniyetinde olduğu gibi, milletin dehasında değil, bilakis gittikçe genişleyen uluslar arası münasebetlerin tesiri altında doğup büyümüştür.[32]

2. Kur'ân ve Volk İnançları

Din, fert açısından düşünüldüğü zaman, ruhi dengenin korunması için mutlak bir işleve sahiptir. Ruhsal dengenin korun-

[28] Joseph Fichter, a.g.e., s.139.
[29] Bkz. Mustafa Sibai, *İslâm Sosyalizmi*, Çev. Abdurrahman Niyazoğlu, Hareket yay. İst. 1974, s.144.
[30] Bkz. Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 2. bs. Ötüken Yay.İst.1993, s.177
[31] Bkz. Mehmet Bayyiğit, "Din'in Ferdi ve Sosyal Rolü Üzerine Bir Genelleme". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, , S.3, Konya 1994, s.153,
[32] W. Barthold. - M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 5 bs., Ötüken yay., İst., 1973, s. 5

ması ise, insanın sosyal yaşantısı ve hayatın her alandaki etkinlikleri açısından son derece önemli bir hadisedir. Dinin psiko-sosyal bu fonksiyonunun yanında, topluma mal olacak ve toplumu direkt etkileyecek özellikleri de vardır. İspatlanmış bir gerçek olarak din, inançla birlikte, sosyal ilişkileri hem fert hem toplum bazında diğer faktörlere göre çok daha fazla ve derinden etkilemektedir.[33]

Kişisel davranışların ve insanların ortak temayüllerinin belirleyicisi ve toplum içinde bir kuvvet olarak düşünülen dinin, bu açıdan ifade şekillerini pek çok aştığı ve onun ötesine geçtiği bir gerçektir.[34] Bu, onun toplumdaki birlikteliğin ve bütünlüğün temel dinamiği olmasıyla bağlantılıdır. Çünkü din, toplumun şeklini destekleyen duygular yarattığı derecede toplumun devamını sağlamaktadır.[35] Bu da toplumun, müşterek bir şekilde dini tecrübeleri icrasının yoğunluğuna bağlıdır. Bu durum, teorik ve pratik açıdan değişik şekillere sahip tüm dinler için geçerlidir.

İnsanın fıtratında yüce bir varlığa temayül vardır. Ve bu temayülle birlikte insanlar daima kendisine sığınacakları, yardım dileyecekleri bir tanrı anlayışına sahip olmuşlar ve değişik dini tecrübeler icra etmişlerdir. İslâm inancına göre bu yüce varlık, bir olan ve her şeyi yaratan Allah'tır. Allah insanı kendisi hususunda denemek amacıyla yaratmış ve dünya'yı onun için bir imtihan yeri yapmıştır. Bu sebeple, insana akıl ve irade vermiş, peygamberleri vasıtasıyla doğruyu yanlışı anlatmış ve ölümden sonraki hayat için uyarılarda bulunmuştur. Peygamberler ise aldıkları vahyi tebliğ etmiş, insanları iyi-kötü, felah ve helak hususunda bilgilendirmiş sonra da inanç noktasında sonucu onlara bırakmışlardır ki, tercihlerini kendi ihtiyarları doğrultusunda yaparak ya helak olsunlar ya da kurtulsunlar.[36] Peygamberlerin bu misyonu ve insanın ihtiyarıyla mukadderatındaki etkinliğinden Kur'ân bahseder.[37]

Hz. Adem'den sonra insanlığın ikinci atası olarak bilinen Hz. Nuh, Âdem'in çocuklarına yaptığı telkinler ve bildirdiği öğretilerin yavaş yavaş dejenere olup da bozulduğu bir dönemde,

[33] Bkz. Mehmet Bayyiğit, a.g.m. s.153.
[34] Bkz. Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi – Giriş* – AÜİFY., Ank. 1961, s. 114
[35] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 2.bs., İletişim Yay., İst., 1983, s.40
[36] Bkz. Nurettin Es-Sâbûnî, *Maturîdiyye Akaidi*, Çev. Bekir Topçuoğlu, DİBY, 1979, s.110
[37] Bkz. Enfal, 8/42.

tahrib edilmiş dini yeniden ihya vazifesiyle gönderilmişti. O doğru yola iletme mücadelesinden bir sonuç alamadı.[38] Ayet onların kendilerine gelen ilahi dini kabullenmediklerine işaret etmiştir. Hz. Nûh'un kavmi Allah'a inanan ve onu inkar etmeyen bir toplumdu. Meleklere de inanıyorlar ve meleklerin onun yanında gözde varlıklar olarak bulunduğunu düşünüyorlardı.[39] Allah ve melek tasavvuru yanında Nûh kavminde, diğer bazı varlıkların da Allah ile birlikte tanrı olarak benimsendiğini ve bu tanrılığa onların da layık olduğu düşüncesinin varlığı görülüyor. Böylece onlar, çok tanrılı bir panteona sahiptiler.[40] Allah'ın yanında ona ortak olarak koştukları tanrıları değişik isimle adlandırıyorlardı:

"Ve insanlara; 'sakın tanrılarınızı bırakmayın! Vedd, Süva, Ye'ük, Yâgûs ve Nesr'den asla vazgeçmeyin' dediler."[41] Aslında bu isimler, Nuh kavminin önceki dönemde salih amel işleyen ve tek bir tanrıya inanan insanlarıdır. Bu zatlar öldükten sonra, kavimleri arasında büyük itibara sahip olmalarından dolayı heykellerini diktiler. Önce putperestlik adına herhangi bir şey olmadı. Fakat daha sonra, tevhid inancının dejenerasyonuyla bu heykellere tapmaya başladılar.[42] Bunlar haricinde de panteona dahil tanrılar vardı. Gerçekte bu tanrılar gece doğup gündüz kaybolan yıldız ve gezegendiler. Vedd, Yak, Yâgûs, Süvâ ve Nesr, yıldız ya da gezegen tanrılara ulaşmak ve onlara yaklaşmak için birer aracı tanrıydılar.[43] Hz. Nûh , kavminin arasında dokuz yüz elli yıl kalmasına rağmen[44] itikadını değiştirip ona intisab eden pek fazla olmadı. Nuh kavmi, mezkûr putlar için bayramlar düzenlerlerdi. Halk büyük heykellerden her birinin yanında senenin belli vakitlerinde toplanıp bayram yaparlar, onlar için kurban keserler ve onları tavaf ederlerdi. Ölüm sonrası da benzer bir ayin icra ederlerdi. Nitekim kralları öldüğü zaman, onu bir altın sedir üzerine koymuşlar, heykellerin

[38] Bkz. A'raf 7/64.
[39] Bkz. Müminûn, 23/24
[40] Bkz. Yûnus, 10/71
[41] Bkz. Nûh, 71/23
[42] Bkz. İbn. Kesir, *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*, C.I, Çev. Bekir Karlığa – Bedreddin Çetiner, Çağrı yay. İst. 1990, s.138
[43] Bkz. Afif Abdülfettah Tabbâra, *Kur'ân'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, Çev. Ali Rıza Temel, Yahya Aklın, Gonca Yayınevi, İst. 1985, s.68.
[44] Bkz. Ankebût, 29/14.

olduğu yerde ağlamışlar ve heykelleri tavaf ettikten sonra gömmüşlerdi. Yâgûs için düzenlenen bayramda halk her taraftan toplanıp gelirdi.[45]

Çok tanrılı bir dinin müntesipleri olarak Âd kavmi, Allah'ın yanında taptıkları tanrılardan kendilerini ona yaklaştırmalarını bekliyorlardı.[46] Putlar onlar için Allah'a ulaşmada birer vasıtaydı ve bunların kızgınlık hislerinin, insanlara büyük belalara yol açacağı inancındaydılar.[47] Kâbe, bunlar için de kutsal bir mekandı. Orada, tabiatla ilgili istenmedik bir durum zuhur ettiğinde dualar edilir ve o musibetin üzerlerinden kalkması için yalvarılırdı. Bunun için Kâbe'nin bulunduğu yere elçiler gönderilirdi. Örneğin yağmur yağmadığı zaman kuraklık ve kıtlık baş gösterir, çeşmeler kurur ve halk perişan olurdu. İşte böyle durumlarda Kâbe onlar için duâ edilmesi gereken kutsal mekan işlevi görürdü.[48]

Âd gibi çok tanrılı bir itikadın başka bir mümessili de Semûdlulardı. Onların da birden fazla inandıkları tanrıları vardı. Vedd, Cedd, Hedd, Şems, Menâf, Merât, Lât bunlardan bazılarıydı.[49] Müşrik bir toplumdu. Yani Allah'ın yanında bazı tanrılara da inanıyorlardı.[50] Onların Allah inancı ve Allah'ın peygamber gönderdiğine dair bazı inançlarına Kur'ân yer vermektedir: *"Ey Salih! Eğer sen gönderilmiş peygamberlerden isen bizi tehdit ettiğin şeyi başımıza getir' dediler"*.[51] Anlaşılan Semud'un peygamber anlayışı farklıydı. Ayrıca peygamberin beraberinde bir de mucizesi ya da peygamberliğine delalet eden emaresi olmalıydı. Müşrik ve putperest olan bu toplum, put tanrıları ile ilgili bazı tecrübeleri belirli dönemlerde icra ediyorlardı. Her yıl belli bir günde, yonttukları putlarını yanlarına alır ve bunlarla birlikte bayram yaparlardı. Hacetleri doğrultusunda tanrılarına yalvarır ve onlardan arzu ve temennilerini isterlerdi. Nitekim Hz. Salih'le dua ve istek konusunda münakaşaya temayül etmişlerdi.[52] Âd ve Semûd kavimlerindeki

[45] M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, C.1, TDVY, Ank. 1990, s.91
[46] Bkz. Afif Abdül Fettah Tabbâra, a.g.e., s 99
[47] Bkz. Hûd, 11/54.
[48] Tarih-i Taberi, Ter. C.1, s.130-131; İbn Kesir, a.g.e., C.1, s.176
[49] Afif Abdülfettah Tabbara, a.g.e., s.105.
[50] Bkz. *Tecrid-i Sarih Ter.*, C.9, s.137.
[51] Bkz. A'râf, 7/77.
[52] Bkz. M. Asım Köksal, a.g.e., s.127

örneğiyle atalar dinine bağımlılığın çok katı bir tabu olduğunu ve özellikle Âd ve Semûd'la ilgili olarak, kabilevi toplumların sosyal yapısının dini bir tezahürü olan babanın saygınlığı ve köklü otoritesi etrafında halefin selef yolunda ısrar ettiğini aleni bir şekilde görmek mümkündür. Aynı durum İbrahim kavmi için de geçerlidir. Babası Âzer[53] ve kavminin bu konuda İbrahim'e takındığı tavır ve mazereti Kur'ân'da yer almıştır.[54] Hz. İbrahim, en sahih görüşe göre, Nemrud'un kendisini ateşe attığı bölge olan Babilli'dir.[55] Babil merkezine bağlı Ûr şehrinde doğmuştur.[56] Buradaki dini hayat bir hayli ilginçtir. Ûr şehrindeki harabelerden çıkan kitabelerde beş bin tanrının adına rastlanmıştır. Memleketin şehir ve kasabalarının çeşitli tanrıları vardı. Her şehrin bir koruyucu tanrısı olurdu ve buna 'Rabb-ül-Beled' veya 'Baş İlah' denirdi.[57] Her köyün ve çiftlik halkının tapındıkları küçük tanrılar da mevcuttu. Küçük tanrılar, büyük tanrıların suret ve sıfatları olarak yorumlandıktan sonra, tanrıların sayısı yavaş yavaş azalmaya başladı. Neticede Babil tanrısı olan Marduk, Babilliler'in en büyük tanrısı oldu.[58] Ur'un koruyucu ya da baş tanrısı ise Mennâr (Ay tanrısı) idi. Bu münasebetle şehrin adı 'Kamerine' olmuştur. İkinci büyük kent Larse olup, buranın koruyucu tanrısı 'Şamas' (Güneş Tanrısı) idi. Bu tanrılara tabi olan birçok küçük tanrı ve tanrıçalar vardı ki bunların çoğu gökteki yıldız ve gezegenlere, azı dünyaya mensuptu. Halk arzu ve isteklerinin çoğunu bu küçük tanrılara iletirdi. Bu gökteki ve yerdeki tanrıları simgeleyen heykeller yapılır, ibadet ve dualar bunların önünde icra edilirdi.

Mennar, sadece bir tanrı değil, aynı zamanda şehrin en büyük toprak ağası, tüccarı ve iktidar sahibiydi. Çok sayıda bağ, bahçe, tarla, ev, bina, tapınak ve devlet kuruluşları bu tanrıya adanmıştı. Mennar'ın emlâkı sayılan bu yerlerden alınan vergiler ve halkın getirdiği yiyecek, içecek, tapınağa giderdi. Bu işleri yürütenler ise Tanrının nâib ve temsilcisi ilan edilen rahiplerdi. Bu-

[53] Bkz. En'âm, 6/74.
[54] Bkz. Şuarâ, 26/70-74.
[55] Tecrid-i Sarih Ter. C.9. s.107.
[56] Afif Abdülfettah Tabbard, a.g.e., s.136
[57] Mevdûdî, a.g.e., C.1., s.447
[58] Afif Abdülfettah Tabbârd, a.g.e., s.124

nunla birlikte ülkenin en büyük mahkemesi tapınaktı. Rahip ve din adamları yargıç olurdu. Ve verdikleri kararlar Tanrının kararları olarak kabul edilirdi. Gerçek hükümdar Mennar olmakla birlikte kral onun adına hüküm sürer, böylece kral da tanrılar arasında yer alırdı. Ve halk ona da tanrı gözüyle bakardı.[59]

Birçok milli din bünyesinde olduğu gibi Babilliler'de de bazı sosyolojik şartlar dini tasvirleri etkilemiştir. Örneğin Babil dini hayatında Marduk ve diğer tanrıların mitolojik tasvirleri insan-aile hayatından alınmıştır. Yani yeryüzü krallarının, göksel Tanrı-kralın kopyeleri olarak görüldükleri bir gerçektir.[60] İnanca göre, Marduk, tanrılar tanrısıydı. Bir yaratıcı olarak, o her an kullarını görüp gözetirdi. Marduk'un kulları gündüz güneş tanrısı Şamas'ın, gece ay tanrısı Mennar'ın himayesi altındaydı.[61] Böylece Marduk insanın menşeine de konu oluyordu. Mitolojiye göre insan, Marduk tarafından yerden çıkarılmıştı. Yani ilk canavar olan Tiamat'ın bedeninden ve şeytan Kingu'nun kanından yaratılmıştı. Mitoloji insanın, Marduk tarafından, toprağı sürmesi ve tanrılara geçinecek malzeme sağlaması için yaratıldığını belirtmiştir.[62]

Hz. İbrahim devri Babil dini hayatıyla ilgili bazı ipuçlarına Kur'ân da değinmektedir. Ay tanrısı Mennar'ın, Güneş tanrısı Şamas'ın ve yıldızların -ki bu yıldızların en meşhuru Astar denilen Zühre yıldızı ile Merduh denilen Merih yıldızı idi.[63] -Tanrılar panteonundaki geçerliliği Hz. İbrahim'in Allah'ı ararken bazı yorumlarla elde ettiği ilk bulgularına da yansımıştı.[64] Ur halkı, bütün tanrıların emrinde olduğu Marduk'a dualar eder ve kurbanlar sunarlardı. Beklentileri günahlarının Marduk tarafından bağışlanması ve ömürlerinin uzatılmasıydı. Her yıl Babil ve Ur'da Marduk adına şenlikler düzenlenir ve bütün halk bu şenliklere katılırdı. Kral, Ur'daki şenliklere elbiselerini göndermekle yetinirken, Babil'deki törene bizzat kendisi de katılırdı. Çünkü Babil, tanrı Marduk'un yaşadığı kutsal yerdi. Kral, Marduk'u simgeleyen pu-

[59] Mevdudî, a.g.e., C, I, s.447-448
[60] Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, Çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya, 1994, s.57
[61] Abdülhamid cûde es-Sehar, *Hidayet Rehberleri* I, Çev. Hüseyin Avni Çelik - M. Yavuz Alkan, Elif Matbaacılık, Ank. (t.y.) s.16
[62] Mircae Eliade, a.g.e., s 84
[63] Afif Abdülfettah Tabbara; a.g.e., s.136.
[64] Bkz. En'âm, 6/76-78

tun önünde eğilir, dua eder, af dilerdi. Eğer Kral'ın ibadet sonunda gözyaşı gelmezse bu, kötü bir alametti. Her halde tanrı kral'ın ibadetlerini, dualarını, kurbanlarını, kabul etmemişti. Bu durumda tanrı krala kızmış olmalı diye telakki edilir ve bu hal, bütün yılın felaketle geçeceğine işaret sayılırdı. Babil'de birisi öldüğü zaman cenazeyi kaldırmak için acele edilirdi. Eğer ölünün cesedi bir müddet evde kalacak olursa vücudundan ayrılan gölge, kötü ruh haline gelecek, diğer kötü ruhlara katılacaktı.[65] Babilliler tanrıları simgeleyen putları ve yıldızları ruhların sembolleri sayarlardı. Sabiilik denilen bu itikat ruhlara ve meleklere ibadet esasından başlamıştı. Ruhların sembolleri sayılan ve en meşhurları Zühre ve Merih olan, tapınmaya konu addedilen bu yıldızların sayısı yedi idi. Bunlara ibadet ederlerken kuzey kutbuna doğru dönerler, çeşitli dua ve ritüellerle inançlarını sergilerlerdi.[66] Bu türden bir tapınmaya ve bayram gününe, Hz. İbrahim de davet edilmiştir.[67]

Bu bayram günlerinde halk, tanrılarının önüne yiyecekler sunar, sonra bayram yerlerine giderlerdi. İnançlarına göre, onlar dönene kadar yiyecekleri tanrılarının önünde kalmak suretiyle bereketlenirdi.[68]

Hz. İbrahim'in mücadele ettiği Nemrud'un, Babil tanrısı Marduk adına gök'ün hükümranlığını yerde icra etmesi ve bunu tanrı adına yapması gibi, Hz. Musa'nın mücadelesine konu olan Firavun da tanrılar panteonunda kendisine bir yer bulmuştu. Mısır'ın dini hayatında çok tanrıcılığın yeri büyüktü ve Firavun'un kendisini, halkın inandığı bu tanrıların en büyüğü olarak addettiğini Kur'ân haber vermektedir.[69] Bu durum halkın geleneğe bağlılığıyla ve önceki nesillerin firavun ve tanrı olarak kabul edilen diğer varlıkların halkın şuurunda yer ettiği olağanüstü telakkilerle bağlantılıdır. Firavun tanrılık iddiasında bundan istifade etmiştir.[70] Aslında onun tanrılığı halkı üzerindeki otoritesine taallûk eden bir tanrılıktı. Halkının yeryüzündeki bilmeleri gereken en büyük

[65] Abdülhamid Cüde es-Sehhâr, a.g.e., s.16, 24, 46-47,88.
[66] İbn. Kesir, a.g.e., C.I, s.199
[67] Bkz. Saffat. 37/88-90
[68] M. Asım Köksal, a.g.e., C.I, S.153; Seyyid Kutub, *Risalet Ve Peygamberlerin Mücadelesi*, Derleyen, İsmail Hakkı Şengüler, Hikmet Neşriyat, İst., 1987, s.134.
[69] Bkz. Naziât, 79/24
[70] Bkz. *Fi zilâl-il Kur'ân*, C.15, s.490.

tanrı Firavuna göre kendisiydi. Bununla birlikte Mısır halkı Firavun'dan başka görünmeyen yüce tanrılara inanıyorlardı. Onlar gerçekte Firavun'un da tanrısıydı.[71]

Kur'ân'da ifade edilen Firavun ve Mısır halkının akide gerçeğine göre, halk Firavun'un ilahların sevgili çocuğu olduğunu kabul ediyordu. Onun beşer olan bir ana- babadan meydana geldiğini bilmelerine rağmen bu sembolik bir oğulluktu. Daha ziyade o tanrılar Firavun'un, hakimiyet ve otoritesinin kaynağının remzi mesabesinde idiler.[72] Dolayısıyla Firavun tanrıların oğlu olarak onlar adına yeryüzünde hüküm ve otoriteyi kullanarak kutsal bir hakimiyeti icra ediyordu. Aynı zamanda bu ilahlarla insanlar dünyasında aracı bir konumda idi. Bu durumda o, yarı ilah -yarı tanrı- kabul ediliyordu.[73] Eski Mısırlıların mabud saydıkları Apis öküzü ve güneş gibi varlıklara bu tanrıların sembolik bağlantılarının olması, ihtimal dahilindedir.[74] Nitekim Apis Öküzünün bu kutsiyeti Allah'ın kendilerine emrettiği inek boğazlama hadisesinde ortaya çıkmaktadır.[75] Bu emri İsrailoğullarının aklı almadı. Garip karşıladılar. Zira onlar Mısır'daki hayatları boyunca ineği kutsal tanımışlar ve denizi geçer geçmez de bir buzağı heykeli yapıp tapmışlardı.

Mısır sosyal organizasyonu içerisinde dini temele dayalı olarak, ölümden sonra da hayatın varlığı inancı mevcuttu. Ölümden sonraki hayat, yeryüzü hayatının bir devamı olup, orada maddi hayat özelliklerinin devam ettiği telakkisi yaygındı. Mezarların yani ehramların cesameti, mumyalama, öbür dünya hayatıyla ilgili olarak yapılan tüm faaliyetler, eski Mısır toplumlarının sosyal hayatları içerisinde dini inançlar ve uygulamaların önemini ortaya koymaktadır.[76] Öyle ki bu durum, kutsal addettikleri inek ya da buzağıların ölünce mumyalanmaları ve Seratyom denilen yerde özel kabirlere gömülmeleri derecesinde önem arz ediyordu.[77] İnek ve güneş gibi kutsal varlıkların yanında Mısırlılar, Yıldızlara ve bunların sembolik ifadesi olan heykellere de kutsiyet atfediyorlar-

[71] Bkz. A'raf, 7/127.
[72] *Fî Zılâl-il Kur'ân*, C. 6, s.218
[73] Bkz. Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniv. Yay. Kayseri, 1993, s.54
[74] Abdullah Aydemir, *İslâmi Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDVY., Ank. 1992, s.141.
[75] Bkz. Bakara, 2/67
[76] Ünver Günay, a.g.e., s.54
[77] Afif Abdülfettah Tabbâra, a.g.e., s.295.

dı.[78] Bu dini hayata müteallik tertiplenen ve bütün bir halkın iştirak ettiği bayram günleri vardı. Kur'ân, bu bayram günlerinden birine Hz. Musa ile Firavun arasındaki mücadelede kararlaştırılan gün olması münasebetiyle değinmiştir.[79]

Dini ayinlerin icrâcısı olarak da sayıları çok fazla olan kahinleri, mabedlerde bu işi yaparken görmek mümkündü. Kahinler kutsiyeti olan sihirbazlıkla uğraşıyorlardı. Çok tanrılı dinlerin aşağı yukarı hepsinde din ile sihir birbirine karıştırılmış ve din adamları ile ilahların muhafızlığını genellikle sihirbazlar yüklenmiştir. Aynı durum Mısır hayatında da geçerliydi.[80] Çok tanrıcılık, en yüce varlık, her bir tanrının sosyal hayatta yüklendiği fonksiyon, din hakkında atalara olan sıkı sıkıya bağlılık ve onların izinden gitme, tanrılar adına yapılan ayinler ve merasimler vs. peygamber toplumlarında, *insanların dinsel hayatında yer edinmiş ortak karakteristikleri* oluşturmuştur. Köklü bir gelenekle ataların sonraki nesiller üzerinde çok boyutlu etkisi dinsel hayatı, hayatın diğer alanlarına nazaran daha fazla etkilemiş ve insanların dinleri bağlamında statikleşmelerine sebebiyet vermiştir.

Cahiliye Mekke arap toplumu için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Kabileciliğin verdiği bir kuralcılıkla babaya ve baba dinine karşı taassubiyet, tanrılar panteonunda her bir tanrıya yüklenen işlevler, her şeyin yaratıcısı olan Allah vs. inançlar cahiliye arabının dini yaşayışının özünü oluşturan ana konulardı. Kur'ân, cahiliye araplarının ataları üzerindeki katılıklarına değinerek onların yolunu *izlediklerini* haber vermiştir.[81] Atalarının ve kendilerinin gittikleri yol ise kendilerinden beklenti içerisinde oldukları putlara tapmaydı.[82]

Mekke müşriklerinin dini hissiyâtında, putların taşıdıkları değişik fonksiyonlar vardır. En yüce varlık olarak inandıkları Allah ile ilgili bazı tasvirlerde, putlar, irtibatı sağlayan, Allah'a yakın varlıklardır. Allah ise kendilerini yaratandır.[83] Allah'a has düşün-

78 Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Kısas-ı Enbiya ve Tevarih-i Hulefa*, Bedir Yayınevi, İst.1971, s.28
79 Bkz. Tâ-hâ, 20/59
80 Bkz. Seyyid Kutub, a.g.e., s.245.
81 Bkz. Hûd, 11/109
82 Bkz. Ra'd, 13/14; Nahl 16/73.
83 Bkz. Zühruf, 43/87.

celeri sadece kendilerinin yaratıcısı olmasıyla sınırlı değildir. Onlara göre Allah her şeyin yaratıcısı, sahibi, koruyanı ve rabbidir.[84] Allah tasavvurlarında onun daha bir çok özelliği vardır: "*De ki; size gökten ve yerden kim rızık veriyor? Yahut o kulaklara ve gözlere kim malik bulunuyor? Ve ölüden diriyi ve diriden de ölüyü kim çıkartıyor? Bütün işleri kim idare ediyor? Hemen; 'Allah!' diyeceklerdir...*"[85] Bütün her şeyin yaratanı ve sahibi olan Allah inancının yanında putlardan da bir takım beklentileri vardır. Putlar ilk etapta müşrikler için birer şefaatçidir. Onlar ahirette şefaat bekledikleri putlara, dünyada iken kendilerini Allah'a yaklaştırma aracı ve ona yaklaşma vesilesi olarak bakıyorlardı.[86] Ve tapınma kendileri için bir izzettir.[87] Putlarla ilgili dini tezahürde onların, sosyal hayata yasak ya da serbestlik noktasında müdahale hakları vardır.[88] Putlar bir takım hayvanların yenmesini, ya da onlara binilmesini yasaklayabilirdi. Veya erkekler yiyebilir, kadınlar yiyemezdi. Bütün bu kurallar putların istekleri idi.[89] Müşrik nazarında meleklerin de kutsal bir yeri vardır. Cahiliye Arapları melekleri Allah'ın kızları olarak addediyorlardı.[90] Melekler bu vasıflarından dolayı tapınma konusu olmuş ve bunu onlara göre Allah *istemiştir.*[91]

Mekke toplumunda ölümden sonra dirilişe inanmama da, bir akide olarak dini tecrübedeki yerini almıştır.[92] Aynı kesim kıyamet gerçeğini de kabullenmiyordu.[93] Daha ziyade Allah'a ve Kur'ân'da iman esasları çerçevesinde çizilen mefhumlara inanmayan bu kesim kafirlerdir.[94] Mekke müşriklerinin meleklere tapmayı Allah'ın dileğiyle bağdaştırmaları, onlarda bir kader inancının varlığından söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Putlara tapmayı kaderlerinde yazılı olarak düşünüyorlar ve ellerinden bir şey gelmeyece-

84 Bkz. Mü'minûn, 23/84-89.
85 Yunus, 10/31.
86 Bkz. Zümer, 39/3.
87 Bkz. Meryem, 19/81.
88 Bkz. Nahl, 16/56.
89 Bkz. *Fi Zılâl-il Kur'ân*, C.9, s.203.
90 *Fi Zılâl-il Kur'ân*, C.9, s.204.
91 Bkz. Zuhruf, 43/20
92 Bkz. Câsiye, 45/24.
93 Bkz. Câsiye, 45/32.
94 Bkz. Sebe, 34/3,7

ğini savunuyorlardı.[95] Değişik fonksiyonlara ve dini tezahürlere sahip bu putlar üç türlü isim taşımaktaydı; insan şeklinde, madenden yapılana "Sanem"; taştan veya ağaçtan yapılana "Vesen" deniliyordu. "Nusub" ise muayyen bir şekli olmayıp tapmak için kullanılan taştı. Her muhitin veya kabilenin kendilerine mahsus putları vardı. Uzza, Menat, Vedd, Suva, Yegus, Yeûk gibi. Bütün bu putların reisi olan koca put Hubel adını taşırdı. Kâbe'nin üstüne yerleştirilmiş olup, bir nevi savaş tanrısı gibi işlev görürdü. Kureyş, savaş zamanlarında ona iltica eder ve ondan yardım dilerdi.[96] Hubel aynı zamanda fal için de müracaat edilen tanrıydı. Her hangi bir iş yapmak, kayıp olan bir şey hakkında bilgi almak veya bir kan davasında takib edilecek yolu belirlemek üzere Hubel tanrısının putuna gidilir, orada bulunan kahin ya da falcıya fal baktırılır ve karşılığında ücret ödenirdi. Falcı okları kullanarak fala bakar ve neticeyi kendilerine bildirirdi.[97]

Kureyş ile Kinâne kabilelerinin Safâ ve Merve ziyaretinde telbiye ederken Allah'a ortak olarak zikrettikleri İs'af ve Nâile putlarının aslında, Ka'be içinde zina ettikleri için taş kesilen Cürhüm'lü bir kadınla bir erkek olduğu telakkisine rağmen tanrılaştırılmışlardı. Cahiliye araplarında puta tapıcılığın bir başka şekli olarak dikili taşlara ve ağaçlara tapmayı zikretmek mümkündür. Her ne şekilde olursa olsun İslâm öncesi cahiliye putperestliği putlara ya da putlaştırılmış nesnelere azami saygı gösteriyor ve onları aşırı derecede tazim ediyordu. Bu saygının sembolü olarak putlara kurban kesilirdi. Putlar için kesilen kurbanların en meşhurları Atîre ve Recebiyye kurbanlarıdır. Bunlardan başka putlara kurban edilmedikleri halde Allah'a adanmış kurbanlar da vardı. Bunun için kurban edilecek hayvanlar değişik isimlerle zikrediliyordu.[98] Kur'ân, Allah'a adanmış bu kurbanların geçersizliğinden söz eder.[99] Ayrıca yetiştirdikleri mahsullerden ilahları için pay ayırmak adetleri de dini hayatlarında önemli bir yer tutmaktaydı. Toprak

[95] Mevdûdî, a.g.e., C.2, s.32
[96] Ali Himmet Berki- Osman Keskioğlu. *Hatemü'l Enbiya Hz. Muhammed ve Hayatı*, 10.bs. DİBY. Ank. 1956 s.18-19
[97] Mevdudî, a.g e., C.2, s.35.
[98] Mücteba Uğur, *Hicri I. Asırda İslâm Toplumu*, Çağrı Yay., İst.1980, s.10-11
[99] Bkz. Maide, 5/103.

ekenler veya ağaç dikenler, ektikleri yerin veya diktikleri ağacın ortasına bir çizgi çekerek ikiye ayırırlar, çizginin altında kalanı ilahları için, üstünde kalanı da Allah için ayırmış sayarlardı. İlahlara ayırdıkları mahsulü sularlardı.[100] Bunlara, ürünleri söz konusu tanrıya sunuluncaya kadar kimse dokunmazdı. Sunulduktan sonra ise ancak belli başlı kimseler bunları kullanabilir ya da yiyebilirdi.[101]

Harem, yani Mekke'nin kutsal çevresi ise, Ficar harbi sırasındaki tecavüzler, muhtemel olarak yavaş yavaş gelişen bir inanç eksikliğinin göstergesi olsa da hala saygınlığını korumaktaydı.[102] Kâbe, arap için kutsaldı ve buraya gelen her grubun ayrı bir ibadet ve dua şekli vardı.[103] Islık çalmanın ve el çırpmanın anlamının şeytanı korkutma ve kovma amacı taşıdığı ihtimali vardı.[104] Hac niyetiyle ihramı giydikten sonra evlerine arka kapıdan, pencereden veya duvarı atlayarak girerlerdi. Araplar hac yolculuğu sırasında gelir sağlayacak herhangi bir iş yapmazlardı. Çünkü inançlarına göre o anda para kazanmak dünya işiydi. Halbuki hac vazifesi manevi bir görevdi. Kabe'yi çıplak tavaf ise dini bir vecibe olup sevaptı.[105]Kabe'de büyük miktarda put vardı. Bunlar, muhtelif kabilelere ait tapınma eşyalarını temsil eden kopya putlardı. Kabe, bu suretle, Mekkelilerin müsamaha duygularıyla bir panteon haline gelmişti.[106]

Araplar, her ıssız bölge ve mevkiye has tanrıların varlığına da inanıyorlardı. Bu, tanrı yerine bazen cin de olabilirdi. Issız bir vadide geceyi geçirdikleri zaman; '*Biz bu vadinin sahibine sığınıyoruz,*' derlerdi. Veya bedeviler çölde aynı durumda oldukları zaman; '*Biz buranın rabbine sığınıyoruz, o bizi korusun,*' derlerdi. İnançlara göre her ıssız yer şu ya da bu cinnin tasarrufunda idi. Onun izni ve rızası olmaksızın oraya gelenleri ya kendisi ya da o-

[100] Mücteba Uğur, a.g.e., s.11
[101] Mevdudî, a.g.e. C.2. s.36
[102] W. Montgomery Watt, Hz. *Muhammed'in Mekkesi- Kur'ân'da Tarih-* Çev. M. Akif Ersin, Bilgi Vakfı Yay. Ank. 1985, s.30
[103] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, C.2., 5.bs., Çev. Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, İst. 1991, s.855.
[104] Muhammed Hamidullah a.g.e., C.2, s.855
[105] Mevdudî a.g.e., C.2, s.37-48.
[106] Muhammed Hamidullah a.g.e., C.2, s.856.

nun teşvikiyle başka cinler rahatsız ederlerdi. Arap toplumunda inançların sosyal hayata yansımasının bir vechesini de kadın oluşturmuştur. Araplar, tıpkı Yahudiler gibi kadın ve kızların adet günleri sırasında cünüb olduklarını düşünürlerdi. Böyle bir kadının pişirdiği yemek yenmez, verdiği su içilmezdi. Onunla birlikte sofrada oturulmaz, yemek yenmezdi. Hatta böyle bir kadına dokunmak bile günahtı.[107]

Her konuda olduğu gibi dini hayatın tezahürleri hususunda da oldukça zengin ve muhtelif tasvirlere konu olan Mekke cahiliye toplumu gerek akide ile, gerek ibadetle ilgili tecrübelerde son derece dağınık bir mahiyete sahipti. Bu durum onların dini birlikten mahrum olduklarını da göstermektedir.

C. Kur'ân ve Toplum İçinde Peygamber

1. Aile Alt Sosyal Sistemi ve Peygamber

Töresel bir boyutu da bulunan evlilik müessesesinin kuruluş şekilleri, eşlerin oturdukları yer bakımından yerleşmiş olan usuller, evliliğin iç ya da dış gruplar arasında yapılış sistemleri, evlenme çevresi, evlenme modeli ve biçimi gibi hususlar aileyi şekillendiren kriterlerdir. Toplumda tesis edilmiş aile tipi ve temel fonksiyonlara sahip aile hayatı vb. gibi toplumun en küçük sosyal birimi olan aileyle ilgili sosyolojik değerlendirmeler ve aile ortak karakteristikleri, peygamberin hayatına da bir insan ve toplumsal bir varlık olması hasebiyle yansımıştır.

Evlilik, şüphesiz sıradan insanlarda olduğu gibi, ilahi vahye mazhar olmuş peygamberler için de beşeri yönlerine bağlı olarak yaşamlarında bir zorunluluktur. Evlenme kurumunu düzenlememiş hiçbir toplum yoktur. Evlenme, iki kişinin ne gibi şartlarda hayatlarını bir aile halinde birleştirebileceklerini gösterdiği gibi, aynı zamanda birbiri ile ilişkisi olmayan iki hısımlık grubunu da bir araya getirmektedir.[108] Evlilik biçimleri ise, aile sistemi tipleri gibi çok çeşitlidir. Ana-baba ve çocuklardan müteşekkil çekirdek ailenin temel yapısı, evlilik âdetlerinin çeşit çeşit oluşundan az da olsa

[107] Mevdûdî, a.g.e., C.2, s.37-38.
[108] Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim*, 11. bs., Beta yayıncılık, İst. 1994, s.200

etkilenmekle beraber, içinde büyük ana ve babaların, dede ve torunların birlikte yaşadıkları geniş ailenin başat olduğu yerlerde çok evlilikler görülmektedir. Bu durumda eş seçimini ailenin reisi olan yaşlı kimsenin yapma olasılığı artmakta, boşanmalar ise enderleşmektedir. Çekirdek ailenin göreceli bir bağımsızlık kazandığı yerlerde evlilikler monogamiye dönüşmektedir. Polyandry ise (bir kadının iki ya da daha çok kocayla evlenmesi) çok az rastlanan bir evlilik biçimidir. İlk toplumbilimciler ve antropologlar ilk insanlardan bu güne kadar poligami'den monogamiye doğru gelişme olduğunu ileri sürmüşlerdir.[109] Aile tipi içerisinde sayabileceğimiz ataerkil ve anaerkil aile otoritenin babada ya da anada toplanmasıyla ilintilidir. Bu tip yapıda hısımlık ana kanalına göre belirlenmekte, çok kere koca, matrilocal tanımına uygun olarak kadının aile konutunda oturmakta ve aile içindeki otoriteyi kadının hısımlarından bir erkek kullanmaktadır. Kadının, erkeğin evine gelip yerleştiği (Patrilocal) ataerkil aile tipinde ise her şey babanın kişiliği etrafında toplanmıştır. Dünyayı çağdaş toplumlara götüren nedenler ve gelişmeler ataerkil aile tipi ile çok daha ahenktedir. Bu tip ailelerde kadın nadiren de olsa genel hayata müdahale etmekle beraber, insiyatif babanın elindedir.[110]

İnsanlığın ve peygamberlerin babası Hz. Adem ve Havva'nın yaradılış durumu aslında insanın fıtratında ataerkinin varlığını çağrıştırır. Nitekim Kur'ân'a göre insanların annesi olan Havva Adem'den yaratılmıştır.[111] Kur'ân, peygamber aileleriyle ilgili olarak, muhatabı olan Peygamberi, ailedeki otorite kaynağı olarak görmüştür. Bununla birlikte bu otoriteye itaat etmeyip isyan eden kadın ve çocuklar vardır. Hz. Lût'un karısı iman hususunda sürekli telkinlerine rağmen ona boyun eğmeyip, iman etmemişti.[112]

Peygamber babası olarak Hz. İbrahim, oğlu İsmail ile diyaloğunda bir babanın otoritesini, onun eşi hususunda nasıl bir karar vermesi gerektiği konusunda göstermiştir. Nitekim Hz. İbrahim'in telkinleri neticesinde Hz. İsmail Cürhüm kabilesinden olan ilk karısını boşamış ve ikinci bir kadınla evlenmiştir. Bu karı-

[109] T.B. Bottomore, *Toplumbilim*, çev. Ünsal Oskay, Doğan Yay. Ank 1977, s.194-195,199.
[110] Sulhi Dönmezer, a.g.e., s.198, 201.
[111] Bkz. Zümer, 39/6.
[112] Bkz. Neml, 27/57; Ankebût, 29/32,33, A'raf, 7/83

sını ise yine Hz. İbrahim'in tavsiyesi üzerine nikahında tutmuştur.[113]

Kur'ân'a göre aile insanlar tarafından kurulan ilk sosyal kurumdur. Zira karı-koca ve çocuklardan müteşekkil bir aile örneğini ilk defa ilk insan Hz. Adem, eşi Havva ve çocuklarında görmekteyiz. Ve bu aile bir çekirdek aile örneğidir.[114] Bu aile hayatı Âdem ailesinin yeryüzüne indirilmesiyle başlamıştır. Kur'ân, onların dünya hayatının şeytanın onları kandırmasıyla başladığını anlatmaktadır.[115] Ayetlerde bahsedildiği gibi Hz. Adem'e eşyanın isimleri yanında, kadın ve erkeğin birbirine karşı olan hakları ve ebeveynin çocuğa karşı olan sorumlulukları da anlatılmış olmalıdır. Nitekim Kur'ân, Hz. Adem ve Havva'nın yanısıra ailenin tabii bireylerinden olan çocuklardan da söz etmiştir. Hz. Adem'in iki oğlu arasında geçen olaylar anlatılırken çocuklardan birinin kıskançlıktan ötürü ailede gördüğü terbiyeye aykırı davranarak kardeşini öldürmesine dikkat çekilmektedir. Bu, aile bireyi olarak iki çocuğun, çok ciddi bir terbiyeden geçtiklerine işaret sayılabilir.[116] Ailenin fonksiyonlarından birinin çocukların sosyalleşmesini sağlamak olduğu[117] düşünülürse, yeryüzündeki ilk ailenin bu fonksiyonu yerine getirdiğini söylemek mümkün olacaktır.

İlk insan ve ilk peygamberden son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen birçok peygamberin ailesinin ve aile içi sorunlarla ilgili Kur'an'ın verdiği bilgilere bakarak aile kurumunun ortaya çıkmadığını, tam aksine insanlığın başlangıcından bugüne kadar var olageldiğini söylemek mümkündür. Muhtelif çağlarda yaşayan peygamberlerin hayatları ile ilgili Kur'ân'da yer alan bilgiler arasında aile kurumundan da söz edilmesi, her çağda bu müessesenin mevcut olduğunu açıklamaktadır. Bunun yanında ilk çekirdek ailede bazı değişiklikler olmuş ve aile fertlerinde bir genişleme doğmuş ise de aile kurumunun temelini oluşturan ve ona hukukilik kazandıran nikaha dayalı düzende bir değişiklik olma-

113 Bkz. İbn. Kesir, C.1, s.223.

114 Celal Kırca, "Kur'ân'a Göre Ailenin Psikolojik Temelleri", *Diyanet Dergisi*, C.27, S.2, Ank. 1991, s.40-41.

115 Bkz. Bakara, 2/36

116 Musa K. Yılmaz, 'İslâm Ailesi- Mahiyeti ve Yapısı,' *Diyanet Dergisi*, C.27, S.2, Haziran 1991, s.40-41.

117 Bkz. Sulhi Dönmezer, a.g.e., s.202

mıştır.[118] Sözgelimi Hz. Şuayb'ın Kur'ân'da yer alan ifadesi o dönemde bir tür nikah uygulandığını göstermektedir. Şüphesiz bütün peygamberler aile ortamını nikah akdiyle oluşturmuşlardır. Şer'i sistemlerine göre değişik versiyonlarda olma ihtimali bir yana, her peygamberin bir evlenme modeli olarak nikahı uyguladığı gerçektir. Kur'ân bu durumu Hz. Şuayb'ın şahsında bütün peygamberlere genellemiştir. Şuayb, sekiz yıl çalışmasına karşılık Musa'ya kızını nikahlamayı teklif etmiş, o da kabul etmiştir.[119]

Gerek Kur'ân vasıtasıyla gerek Hz. Peygamber'in sünnetiyle İslâm dini, müntesiplerine nikah hususunda birçok telkinlerde bulunmuş, nikah'ın niceliğini ve niteliğini göstermiştir. Zaten cahiliye toplumunda evlilik müessesesi son derece yozlaşmış ve aileyi, dolayısıyla toplumsal yapıyı baltalar bir vaziyet almıştı. Aile kurumunun bu hali, toplumda kadının değersiz bir varlık oluşu ve güçsüz insanların sömürülmesiyle doğrudan bağlantılıdır. Nitekim yetim çocuklarla evlilik sırf onların malları dolayısıyla yapılıyor daha sonra haklarına riayet edilmiyordu. Kur'ân toplumda yerleşmiş olan bu özellik hususunda mü'minlerin dikkatini çekmiştir.[120] İslâm'ın doğuşuna kadar, arap yarımadasının hemen her tarafında düzenli bir aile müessesesinin varlığından bahsetmek oldukça güçtür. Cahiliye arap toplumunda aile hayatıyla ilgili nikah, mehir, talak, neseb tayini gibi kavramlar sosyal bir olgu olarak varsa da sistemli bir aileden söz etmek imkansızdır. Bu, bir bakıma sosyal hayatın tabii bir sonucudur. Çünkü dağınık bedevi hayatı olsun, nisbeten düzenli yerleşik hayat olsun, sosyal şartlar muntazam bir aile müessesesinin zuhuruna imkan sağlamamıştır.

Cahiliye toplumunda aile, evlenme yoluyla kuruluyordu. Evlenmenin esasını oluşturan temel tatbikat ise nikahtı. Birkaç çeşit nikah olup bunlardan birisi bilinen anlamda nikah akdi özelliğini hâizdi. Bu nikah akitlerinden biri, bir adamın karısına hayızdan temizlendiği zaman, *"filana haber gönder birleşme talebinde bulun"* demesi suretiyle kadının tayin edilen adamla birleşmesinden sonra, hamile olduğu belli oluncaya kadar, kocasının karısın-

[118] Celal Kırca, a.g.m., s.71.
[119] Bkz. Kasas, 28/27.
[120] Bkz. Nisa, 4/3

dan ayrı kalması şekliyle yapılıyordu. Bu yalnızca soylu bir evlat sahibi olmak için yapılır, adına da "istibdâ nikahı" denirdi. Diğeri, on kişiden az bir erkek topluluğu bir kadınla düşer kalkar; kadın hamile kalıp çocuğunu doğurduktan sonra beraber olduğu kimselere haber yollardı. Bunlardan hiçbirisi gelmezlik edemezdi. Gelenler toplandıkları zaman kadın çocuğunu istediği birine nisbet ederdi. Bir diğer tip nikah da buna benzer bir şekilde icra ediliyordu. Birçok kimse bir araya gelir, bir kadınla beraber olurlardı. Kadın kendisine gelenlerden imtina etmezdi. Eğer kadın hamile kalır ve doğurursa düşüp kalktığı erkekler toplanır, çocuğun meselesini tayin için kâif denilen bilir kişi tayin edilir, o da çocuğun eşkalinden çocuğu içlerinden birine nisbet ederdi. Çocuk artık onun ismiyle anılırdı.[121]

Cahiliye araplarında başka nikah şekilleri de vardı. Bedel, handen, şiğar, makt, ve mut'a nikahları bu devre mahsus nikahlardandır.

Dönemin erkek egemenliği boşanmada da görülür. Boşanma çeşitleri ise talâk, hul; i'ld ve zıhar'dır. Bunlardan özel ismiyle talâk, erkeğin karısını boşayıp reddetmesidir. Sınırı yoktur. Bu itibarla erkek, karısını defalarca boşar, tekrar rucû edebilirdi. Boşanan kadının bu durumda bir hak talebi de olamazdı. Hul; kadının muayyen bir mal karşılığında kocasından boşanması; i'ld, bir erkeğin karısına, yaklaşmamak üzere yemin etmesi, zıhar ise, erkeğin karısına, '*Sen bana anamın sırtı gibisin*'[122] deyip, bu sözden sonra kadının boşanmış sayılması anlamına geliyordu. İslâm öncesi arap toplumsal hayatının ailevi bölümünde, bu kurumun ciddi müeyyidelerden mahrum olduğu görülmektedir. Bu önemli sosyal kurum, anlaşıldığı üzere dağınık, örf ve adete dayanan uygulamalarla tesis edilmiştir.[123]

İslâm'ın bu toplumda zuhuruyla birlikte Kur'ân, hayatın her alanında olduğu gibi ailede de insan fıtratına aykırı olarak teessüs eden konularda köklü değişimler öngörmüştür. İlk etapta münte-

121 Mücteba Uğur, a.g.e., s.16 vd.
122 Zıhar adıyla Araplar arasında hüküm süren bu gelenek, gerçekleştiği takdirde koca karısına yaklaşamazdı. Kur'ân, bu uygulamayı kaldırmıştır. Krş. Ahzab, 33/4.
123 Mücteba Uğur, a.g.e., s.22-23.

siplerine, nikah akdiyle evlenen tarafların karşılıklı haklara sahip olduğunu vaz etmiştir.[124] Kur'ân'a göre bu hakların başında kadınlara verilecek mehirler gelmektedir.[125]

Kur'ân nikah yapılmayacak olanları, usul ve furuğ ilişkisi içerisinde uzun bir açıklamayla belirtmiştir. Böylece fücur tabusuna konu olan birinci dereceden hısımlar açıklanmıştır.[126] Bu durumda ayetle cahiliye toplumunda yaygın olan iki kız kardeşin aynı anda nikahı da yasaklanmış oldu. Bir başka ayet ise, kocası ölen kadının, kocasının oğlu tarafından nikahlanmasını yasaklamıştır.[127]

Kur'ân'ın ilk muhatabı olan toplumun evlilik ve kadın hususundaki itiyadi özellikleri göz önünde bulundurulduğunda toplumdaki hasletlerde çok köklü bir değişiklik, belki de insanlara kaldıramayacakları bir yük yükleyecektir. Dolayısıyla çok eşliliğe alışmış bir topluluk için poligamiden monogamiye geçiş, topluluğun çeşitli zorluklarla karşı karşıya kalması demektir. Bu yüzden Kur'an çok eşliliği sınırlandırmış, aynı anda dörde kadar kadını nikahlamak suretiyle şartlı da olsa buna izin vermiştir[128] Her ne kadar, sınırlı bir poligamiye cevaz verilmişse de, nikahlanan kadınlar arasında adalet sağlanması öngörülmüş, hatta şart koşulmuştur. Nikah hususunda yapılan bu açıklamalarla birlikte Kur'ân, talak yani boşanmayı da hükme bağlamış, aile müessesesinin yıkımı olan bu sosyal olguya hoş bakmayarak çeşitli külfetlerle helallik atfederken bu konuda kocanın son derece hassas ve dikkatli olması gerektiğini düşündürmüştür.

Kur'ân evliliği teşvik etmiş, bu kurumun kurulması ve sağlam bir zemine oturması için mü'minlerin içerisinde bekar olanların evlendirilmesini telkin etmiştir.[129]

Bütün Peygamberler evlenmiştir.[130] Bundan Hz. İsa istisna olmakla birlikte evlilik müessesesi onun için de kutsaldır: "*Ve feri-*

[124] Bkz. Bakara, 2/228
[125] Bkz. Nisâ,4/4
[126] Bkz. Nisa, 4/23
[127] Bkz. Nisâ, 4/22
[128] Bkz. Nisâ, 4/3
[129] Bkz. Nur, 24/32, Nisâ, 4/25.
[130] Kur'ân, bütün peygamberlerin beşeri yönüne ilişkin olarak, eşlere ve çocuklara atıfta bulunmuştur.Krş. İbrahim 13/38

siler onu deneyerek dediler; her sebeple karısını boşamak caiz midir? İsa cevap verip dedi; Başlangıçta yaratan onları erkek ve dişi yarattı, ve; Bunun için insan babasını ve anasını bırakacak ve karısına yapışacaktır ve ikisi bir beden olacaktır.[131] *dediğini okumadınız mı? Şöyle ki onlar artık iki değil, fakat bir bedendirler. İmdi Allah'ın birleştirdiğini insan ayırmasın."*[132]

Çok evlilik konusunda diğer peygamberler de Hz. Peygamberle aynı çizgide olup, aile biçimi olarak çokeşliliği uygulayagelmişlerdir. Tevrat'ta gösterildiği şekliyle bütün nebiler ve resuller çok evliliğe dayalı bir aile hayatı sürmüşlerdir. Hıristiyan tetkikleri üzerinde çalışanlar–ki buna Martin Luther de dahildir. -Hz. İsa'nın poligamiyi asla yasaklamadığı sonucuna varmışlardır. Nitekim İsa'nın, "O *zaman göklerin melekûtu, kandillerini alıp güveyini karşılamaya çıkan on kıza benzeyecektir,... fakat güveyi gecikince hapsini uyku bastı ve uyudular."*[133] Sözlerinden onun, bir erkeğin on kızla evlenmesini mümkün gördüğü anlaşılmaktadır.[134] Hz. İsa'nın evliliğe, hatta çok evliliğe, teorik olarak olumlu bakışına rağmen aile anlayışı oldukça farklıdır: *"Benim anam kimdir? Ve kardeşlerim kimlerdir? Ve elini şakirdlerine doğru uzatıp dedi; İşte benim anam ve kardeşlerim. Çünkü göklerde olan babanın iradesini kim yaparsa benim kardeşim, kız kardeşim ve anam odur."*[135] Böylece Hz. İsa insanları birleştiren organik ilişkiler karşısında tam bir ilgisizlik göstermiştir. İsa'nın düşüncesine göre aile tarafından temsil edilen tabii cemaat, onun Allah ile kurduğu yeni ilişkilere nazaran ikinci planda kalmaktadır. Çünkü ona göre her kutsal olmayan hayat alanı gibi evlilik de geçicidir.[136] Hz. İbrahim'in karısı kısırdı ve çocukları olmamıştı. Ayetlerin muhtevasından ileri yaşlara rağmen çocukla müjdelenmiş olmaları onların çocuk özlemi içerisinde olduklarını göstermektedir.[137] Aynı şaşkınlığı kendisi gibi yaşlı ka-

[131] Hz. İsa, Ferisilerin boşanma ile ilgili sorularına Tevrat'tan bu kısmı okuyarak cevap vermiştir. Krş. Tekvin, Bab2, Ayet 24.
[132] Matta, Bab 19, Ayet 3-7
[133] Matta, Bab 19, Ayet.3-7
[134] Muhammed Hamidullah, *İslâma Giriş*, 2.bs. Çev. Kemal Koşucu, Nur Yay., Ank. 1965, s.222.
[135] Matta, Bab 12, Ayet 46-50
[136] Gustav Mensching, a.g.e., s.93
[137] Bkz. Hıcr, 15/53-55

rısı da yaşadı.[138]Sonuçta İbrahim ailesine yıllardır sahip olamadıkları değerler verilmiştir: *"Biz de, ona yumuşak huylu bir oğlan (İsma-il'i) müjdeledik."*[139] İsmail ile birlikte ona İshak ve Yakub da verildi. Yaşlılığında bile olsa verilen bütün bu çocuklar, Hz. İbrahim'in çocuk isteği üzerine yaptığı dualar neticesindeydi. O duasında Allah'tan çocuk istemişti.[140]

Hz. İbrahim'in eşleri ve çocuklarının anneleri olan Sare ve Hacer'den sonra Hz. İbrahim Kenanlı Yakti'nin kızı Kantora ile evlenmiş, bu kadın ona altı çocuk vermiştir. Kantora'dan sonra da Emin kızı Hacon'la evlenmiş, bu da ona beş çocuk doğurmuştur.[141] İçli, duygusal ve yumuşak huylu bir insan olan Hz. İbrahim,[142] iman etmemiş babası ile olan diyaloglarında da bu kişilik özelliklerini sergiliyordu. Babasına hep terbiye ve saygı sınırları içerisinde hitab etmiştir.[143] Bütün bu yumuşak ifadelerine, merhamet duygularına rağmen, babası ona karşı kaba ve acımasız davranıp onu kovmuştur.[144] Babasının şefkatsiz tutumuna ve tehditkârlığına rağmen o hâla ailesinin bir ferdi olan babası için endişeli ve merhamet doludur.[145]

Aslında İbrahim – Âzer diyaloğunda, her ne kadar farklı inançlar söz konusuysa da, aile içinde bir kuşak çatışmasından bahsedilebilir. Bu ilişki, farklı zihniyet ve düşünce kalıplarında olan iki neslin birbirlerini anlamamasından kaynaklanmaktadır.[146] Babası İbrahim tarafından annesiyle birlikte ekin bitmez, çorak bir vadiye yerleştirilen İsmail[147] ise buluğ çağına gelince oraya yerleşmiş bulunan Cürhüm kabilesinden bir kızla evlenmiştir.[148] Eşi, kabilenin ileri gelenlerinden olan Mudad b. Amr el-Curhumi'nin kızıydı. Hz. İsmail'in bu eşinden on iki tane çocuğu oldu.[149] Bu

[138] Bkz. Zariyât, 51/28-30
[139] Bkz. Saffât,37/101.
[140] Bkz. Saffât, 37/100.
[141] Bkz. İbn Kesir. C.1, s.254
[142] Bkz. Hûd, 11/75.
[143] Bkz. Meryem, 19/44-45.
[144] Bkz. Meryem, 19/46.
[145] Bkz. Meryem, 19/47.
[146] Seyfettin Erşahin, "Aile içi Kuşaklar Çatışması", *Diyanet Dergisi*, C.27, S.2, Ank. 1991s.155
[147] Bkz. İbrahim, 14/37
[148] Tecrid-i Sarih Ter. C 9. s.123
[149] Mevlâna Şiblî, *Asr-ı Saadet (İslâm Tarihi)*, C.1, Çev. Ömer Rıza Doğrul, Eser Neşriyat, İst. 1977, s.116.

çocukların isimleri şöyledir: "Nebayat, Kader, Ad beel, Mibsam, Mişma, Duma, Massa, Hadad, Tema, Yetur, Nafiş ve Kadema. Bunlar daha sonra on iki kola ayrılmışlar ve kabileleri bunların ismiyle anılmışlardır.[150] Aslında rivayetlere göre İsmail, evlenmiş olduğu karısından babasının tavsiyesi üzerine ayrılmış, ve yerine ikinci bir kadın almıştır.[151] Bu durumda İsmail'de her iki durumda da çok çocuklu fakat monogami tipi bir aile şekli karşımıza çıkmaktadır.

Bazı peygamberlerde dikkati çeken bir husus, evlilik karşılığında kız babalarına hizmet etme hadisesidir. Bu durum daha önce Hz. Musa ile Hz. Şuayb arasındaki sözleşmede şart olarak geçmiştir. Hz. Musa sekiz ya da on yıl çalışacak, karşılığında Şuayb'ın kızını alacaktı. Musa da bunu kabul etmişti.[152] Kitâb-ı Mukaddes'e göre aynı durum, Hz. Yakub için de söz konusudur. Yakub, endogami türü bir evlilikle dayısı Laban'la yaptıkları sözleşmeye mukabil yedi sene ona hizmet etti ve kızını aldı.[153] Ahd-i Atik, Hz. Davud'un da, benzeri olmasa da, bir menfaate mukabil evlilik yaptığını bildirmektedir. Davut, Kral Saul'ün düşmanları ile cenk edecek, o da ona kızını verecekti. Nitekim sonuçta öyle olmuş ve Davut Saul'ün kızını almıştı.[154] Bu durumda mezkûr peygamberlerin yaptıkları bu evliliklerinden onların, bir nevi başlık karşılığı eş sahibi olduklarını çıkarmak tabiidir. Eğer başlık, alınacak kıza mukabil, babanın memnun edilmesi ise ve babanın hakkıysa, onun menfaati olan herhangi bir şey de başlık sayılabilir.

Hz. Lut'un karısıyla olan iman ve zihniyet farklılığına rağmen, ailesini muhafaza etmiş olması, onun aileye verdiği değerin ispatıdır. Hz. Lut'a göre aile hayatı ve meşru evlilik, insanın içine düştüğü sapıklıklardan kurtulması, azgınlığa düşmemesi için mutlak bir alternatiftir. Kavminin azgınlığına karşılık o, meşru bir şekilde kızlarını teklif etmişti.[155] Hz. Nûh da karısı yönünden Hz. Lût ile aynı kaderi paylaşmıştır. Bu iki kadın kocalarına inanma-

[150] Bkz. Tekvin, Bab 25, Ayet 13-16.
[151] Bkz. İbn Kesir, a.g.e., C.1, s.223.
[152] Bkz. Kasas, 28/27-28.
[153] Bkz. Tekvin. Bab 29, Ayet 13-29.
[154] Bkz. Tekvin, Bab 18, Ayet 17-19.
[155] Bkz. Hud, 11/78

mışlar, Kur'âni tabirle onlar ihanet etmişlerdir. Bu ihanetin sonunda her ikisi de helak olmuşlardır.[156] Aile kurumuna büyük önem atfeden bu iki peygamberin eşleriyle olan ilişkilerinde aralarında birçok yönden uyumun mevcut olma ihtimaline rağmen akide yönünden bir uyumun bulunmadığı göze çarpmaktadır. Bu, fikir ve inanç yönünden ahenk içinde olunsa bile zamanla fikir ve düşünce ayrılıklarına düşülebileceğini de ifade etmektedir.[157]Fakat bu türden olan ayrılıkları Kur'ân, kesinlikle tasvib etmemiş ve bunu ihanet olarak değerlendirmiştir. Kur'ân'da ya da Kitab-ı Mukaddes'te hiçbir peygamberin, aile ve evliliğe karşı koydukları tavırlar, sergiledikleri tutumlar ya da getirdikleri hüküm ve nizamnameleri hakkındaki malûmat, Hz. Peygamber'in bu konudaki hassasiyeti ve kaydı kadar öneme hâiz olmamıştır. Çünkü o, gerek Kur'ân vasıtasıyla gerekse Sünneti yoluyla müntesiplerine bir müslüman ailesinin, dünya ve ahiret saadetine nasıl erişebileceğine dair önemli telkinlerde bulunmuştur. Hz. Peygamber evlilik, aile, çocuk ve ana baba hususuna müsbet bakmıştır. Bununla birlikte o peygamberlikten sonra yaptığı evlilikleri Kur'ân'ın emrine göre bazı şartları taşıyan kimselerle, müminlerinden ayrı ve istisna olmak üzere gerçekleştirmiştir.[158] Fakat Kur'ân, onun şahsına münhasır olan bu izdivaçlara sınır hususunda serbesti tanımamış ve hududunu çizmiştir.[159] Çizilen bu çizginin çerçevesi içerisinde o dönemde Hz. Peygamber'in dokuz tane hanımı vardır. Buna göre, Hz. Peygamber'in poligamiye bakışının esası anlaşılmaktadır. Poligami türü evlilik, sosyal koşullar göz önünde bulundurularak diğer müminlerde dörde kadar olmak şartıyla müsamaha ile karşılanmıştır. Bu müsamaha ile beraber Kur'ân evlilik müessesesinin kurulmasını teşvik etmiştir.[160] Kur'ân'ın hükümleri ve kendi hayatındaki tatbiki bir yana, Hz. Peygamber de evliliği bizzat tavsiye etmiştir.

İnsanın, fert olarak bazı kişisel hasletleri vardır ki, bu hasletler cemiyet içerisinde kendisini aşar ve toplumda itibar ve say-

[156] Bkz. Tahrim, 66/10
[157] Celal Kırca, a.g.m, s.69.
[158] Bkz. Ahzab, 33/50.
[159] Bkz. Ahzab, 33/52
[160] Bkz. Nûr, 24/32.

gınlığına ya mani olur ya da onu destekler ve artırır. Hz. Peygamber, kendisinde bulunan ve bir müslümanda bulunması gereken bu özelliklere değinirken bunlar arasında, haya, güzel koku sürünmek, misvaklanmakla birlikte, evliliği de zikretmiş ve bunların, müntesiplerinin dikkat etmesi gereken bir konu olarak, kendisinin sünneti olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in ümmet çerçevesi içerisinde olabilmek için koyduğu kıstaslardan ve sünnetlerinden olan evliliği kendisi, İslâm cemaatinin artması olarak değerlendirmiş ve diğer ümmetlere karşı övgü vesilesi olarak görmüştür.[161] Bu durumu te'yid eder mahiyette Hz. Peygamber doğurgan kadınlarla evlenilmesini istemiştir.[162] Ümmetinden çoğalmalarını istemekle çocuk hususundaki tavrını da sergilemiştir. Buna göre onun tercihi müminlerin evlenmeleri ve çok çocuklu geniş aileler kurmalarıdır. Kur'ân da kız çocuğunun şahsında çocuğa bir masumiyet ve suçsuzluk atfetmiştir. Cahiliye toplumunda kız çocuklarının diri diri toprağa gömülmesi dolayısıyla Kur'ân bu fiili ve fâillerini kınamıştır.[163] Kur'ân çocuğun sadece cahiliye âdeti üzerine değil, rızık korkusuyla da öldürülmesini yasaklamıştır.[164] Çünkü Kur'ân'a göre onlar Allah'ın kullarına bir bahşidir.[165]

Bahşedilen oğullar ve torunlarla insanoğlu dünya hayatını bir yarış haline sokmuştur. Bu yarış, dünya hayatının da içine dahil olduğu övünme ve süs ile dolu bir üreme yarışıdır.[166] Buna paralel olarak insan hak yoldan sapkınlığa uğramakta, bütün bunlar onun için bir fitne vesilesi olmaktadır.[167] Her şeye rağmen çocuk, insanın yaşadığı dünya hayatını süsleyen bir varlıktır. Kur'ân, çocuğu yaşamı renklendiren zinet olarak değerlendirmiştir.[168] İnsan, bütün bu nimetler içerisinde, bir imtihan vesilesi olan dünya hayatını yaşamak zorundadır. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır ve başkalarına muhtaç olduğu gibi, fıtrata aykırı yaşamayıp, belirli ölçüler çerçevesinde nefsinin isteklerine boyun eğmelidir. Bu is-

[161] Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Nikah 1, *Sünen-ü İbn Mace*, Kahire 1952
[162] Bkz. A.e., Nikah1.
[163] Bkz. En'âm, 6/140.
[164] Bkz. İsra.17/31
[165] Bkz. Nahl, 16/72
[166] Bkz. Hadid,57/20.
[167] Bkz. Enfal, 8/28.
[168] Bkz. Kehf, 128/46.

teklerden biri de insanın evliliğe ve aileye olan ihtiyacıdır. Hz. Peygamber kadınlardan uzak kalarak evlenmemeyi, bekâr yaşamayı yasaklamıştır. Bu konunun en iyi örneği olarak Hz. Peygamber'in, bu tip bir hayatı benimseyip, Hıristiyanlıktaki ruhbanlık türü bir yaşamı benimseyen Osman İbn-i Maz'un'u uyarması ve onu bu yaşantıdan nehyetmesi verilebilir.[169]

Evlilik ve aile mefhumunu toplumun temel taşlarından biri olarak gören Hz. Peygamber, doğal olarak, bu kurumun vazgeçilmez parçalarından biri olan çocuk edinmeye de oldukça olumlu bakmıştır. Bu bakış, çocuğun dünya hayatının bir meyvesi olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'in isteği, Müslüman ailesinin çok çocuk sahibi olması yönündedir. Nitekim o, kıyamet günü diğer ümmetlere karşı kendi ümmetiyle övünmeyi, onların çoğalmalarına bağlamıştır. Bu cümleden olarak İslâm Peygamberi çocuğu, Allah'ın insanoğluna bir nimeti ve sonsuz değerli bir bağışı olarak görmüştür. Bu nimete sevgi, merhamet duygularıyla yaklaşılmasını emretmiştir.[170]

Hz. Peygamber'in de Kur'an'da olduğu gibi[171] geniş aile tipini destekler mahiyette anne baba hususunda bir kaydı vardır. Gerek her biri, gerekse ikisine birden atfettiği düşünceleri, müminlerinin onlara karşı takınacakları tavır açısından yol göstericidir. Onun nazarında her ikisinin de ziyadesiyle değeri vardır. Fakat anne biraz daha üstünlüğe sahip bir varlıktır. O, anneye iyiliği ve yardımı emretmiştir.[172] Kur'ân'a ve sünnete göre aile mutlak surette ihtimam gösterilmesi gereken, her üyesiyle bir fonksiyon icra eden, toplumun mihenk taşını oluşturan sosyal bir ünitedir. Bir huzur ortamı olan aile, insanın maddi ve manevi mutluluk kaynağı ve moral değeri olması hasebiyle İslâm ailesi, Kur'ân ve sünnetin telkinleriyle üyeleri arasında dini muhtevalı bir bağ kurmuş ve yüce bir temele oturmuştur.

Aile, bütün insan toplumlarında her zaman mevcut bulunmuş bir ilk gruptur. İnsanın en derin ve köklü, kısmen organik

[169] Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, I., s.175.
[170] Bkz. Tirmizi, *Sünen*, Birr 15, *Müsned*, Birr 257.
[171] Bkz. Nisa,4/36; En'am, 6/151; İsra,17/23
[172] *Sünen-i Tirmizi*, Ter., C.3, s.348.

nitelikteki özelliklerine dayanan aile, evrensel bir sosyal kurumdur. Ailenin sürekliliğini sağlayan cinsellik, anne şefkati, iç tepkiler organik niteliktedir. Bununla beraber aile; sevgi, güvenlik, neslin devamı gibi sosyal nitelikte diğer birtakım duygulara da dayanmaktadır. Aile, mensuplarından diğer hiçbir sosyal kuruluşun istemediği kadar bağlılık ve fedakârlık ister.[173] Kısaca aile; biyolojik, psikolojik, hukuki, ahlaki, ekonomik, kültürel ve dini bağlara dayalı temel bir sosyal ünitedir.[174]

Ailede basit bir iş bölümü vardır. Aile fertleri, toplumdaki ideal aile anlayışında yerleşmiş olan örfi birtakım görevleri yüklenmişlerdir. Örneğin, ailedeki ortak karakteristiklerden olan annenin hamilelik ve her ikisinin paylaştığı çocuk yetiştirme ile ilgili ekonomik ihtiyaçlara ilişkin usuller söz konusudur. Toplumun çekirdeğini oluşturan ailede kişiler yükümlülüklerini yerine getirmemeye başlayınca toplumda da çöküş kaçınılmazdır. Bu açıdan aile, bütün mensuplarını kapsar bir şekilde fonksiyonlara sahiptir. Bütün bu fonksiyonlar evrensel olduğu gibi, insanlık tarihinde ailenin olduğu her dönemde işlevini görmüştür. Bu fonksiyonlardan olarak aile, başta cinsel arzuların tatmini, toplumun devamını ve çoğalmasını sağlayan sosyal örgüttür. Toplumdaki devamlılık ise bir düzene ve itiyadi davranışlara bağlı olduğundan aile, topluma kazandıracağı yeni üyelerini sosyalleştirme görevini de yüklenmiştir. Aile, insanın içten, şefkatle karşılıklı sevgi elde etmesini ve psikolojik ihtiyacını gidermesini sağlayan temel kurumudur. Sıcak, duygusal ilişki kurmak nev'inden psiko-sosyal ihtiyaçları esasta aile gidermektedir. Ailenin en önemli fonksiyonlarından birini ise, üyelerine belirli bir derecede fiziki, ekonomik ve psikolojik himaye sağlaması oluşturmaktadır.[175]

Aile ilk etapta, üyelerinin ruhsal gereksinimlerinden olan sevgi, merhamet, şefkat ve içtenlik duygularının yaşandığı duygusal bir ortamdır. Bu oldukça hassas ve zarif bir yapıya sahip olan kadın ve çocuk için olduğu kadar, daha sert bir fıtrata sahip olan erkek için de böyledir. Kadının fizik bakımından yapısı daha na-

[173] Sulhi Dönmezer, a.g.e, s.194-195

[174] Ünver Günay, a.g.e., s.191.

[175] Sulhi Dönmezer, a.g.e., s.195.vd.

rindir. Bu narinlik onun kemiklerinin, beyninin ağırlığına kadar tesir eder. Erkek ve kadın arasında bazı tabii eşitsizlikler olmasına karşın hayatın birçok cephesinde bunlar birbirlerine benzemektedirler. Aslında yaratıcı her iki cins arasında tam bir eşitliği değil, vazife ve işlerin taksimini arzu etmiştir. Erkek için hamile olmak mümkün olmayacağı gibi kadının da erkeklerin tabii vasıflarına haiz olması mümkün değildir.[176]

Aile; karı-koca ve çocuklarla birlikte günlük hayatın streslerinden uzak sevgi-şefkat, merhamet, huzur, ilgi ve mutluluk gibi psikolojik olguların yaşandığı bir mekandır. Kur'ân ailenin bu ruhsal boyutuna temas etmiştir: "*Size nefislerinizden, kendilerine ısınasınız diye, zevceler yaratmış olması, aranızda bir sevgi ve esirgeme yapması da onun ayetlerindendir.*"[177] Bu durumda aile, psikolojik tatminlerin gerçekleştiği bir yuva olmakla birlikte, mensuplarının korunduğu ve esirgendiği, fiziki barınak sağlayan bir kurumdur. Aile, aynı zamanda kadın-erkek her iki taraf için de fiziksel gereksinimlerin meşru bir şekilde sağlandığı kurumdur.[178]

Kur'ân'ın aile reisi olarak baba ya da kocaya yüklediği manevi yanı ağırlıklı en önemli fonksiyonlardan biri, ahiretle ilgili olarak aile efradını cehennem ateşinden korumaktır. Bu hususta o, tam bir yükümlülük altındadır. "*Ey iman edenler! Kendinizi ve aile halkınızı öyle bir ateşten koruyun ki, onun çırası insanlarla taşlardır.*"[179] Kur'an erkeğin ailesinin nafakası için çalışmasını tavsiye etmiştir.[180] Öyle ki Kur'ân'a göre yılların sayısı ve vakitlerin hesabı, çalışma ve dinlenme zamanı olan gündüz ve geceyle bağlantılıdır.[181]

Kadın, erkek ve çocuk ilişkisi içerisinde aile üyelerinin birbirlerine karşı görevleri Hz. Peygamber tarafından da gerek sözlü gerek fiili sünnet metoduyla müntesiplerine bildirilmiş ve sorumlulukları gösterilmiştir. Hz. Peygamber de ilk etapta ailenin psikolojik yönüne önem vermiş ve bu kurumun tabii üyesi olan kadın

[176] Muhammed Hamidullah, a.g.e., s.210
[177] Bkz. Rûm, 30/21
[178] Bkz. Bakara, 2/222-223
[179] Bkz. Tahrim, 66/6.
[180] Bkz. Nebe; 78/10,11,9
[181] Bkz. İsra, 17/12

üzerinde hassasiyetle durmuştur. O, kadınlara saygılı olmayı tavsiye etmiştir.

Hz. Peygamber değil bir eşine, bir hizmetçiye dahi vurmamıştır. O halde böylesine içli, duygusal ve hassas olan bir varlık için aile ortamında ona gerektiği gibi davranmak ve ruh alemini hoşnut tutmak, erkeğin kadına olan görevidir. Nitekim Hz. Peygamber'i, dünya nimetleri içerisinde en hayırlısının kadın olduğunu bildirmiş ve kadınlara karşı iyi davrananları mü'minlerin en hayırlıları olarak telakki etmiştir.[182] Aile, psikolojik duyguların tatmin edildiği ortak mekan olarak kadının yanında belki de buna daha çok ihtiyacı olan çocuk için de bir huzur ve mutluluk kaynağıdır.

Erkeğin aile reisi statüsüyle icra ettiği fonksiyonlardan biri ailede çocuğa edep, terbiye ve ahlak ölçülerinin öğretilerek, onun dünyada dinî sosyalleşmesini, ahirette ise kurtuluşunu sağlamak olarak vurgulanmıştır. Bu hususta Kur'ân'ın üzerinde durduğu ilk öğreti namazdır. Kur'an'ın, "*Ev halkına namaz kılmayı emret ve kendin de ona devam et*"[183] ifadesindeki aynı durum hadisle de teyid edilmiş ve çocuğa yedi yaşına geldiği zaman namaza alıştırılması ve on yaşına geldiğinde namaza alıştırılması[184] gerekliliğiyle erkeğin üzerindeki yükümlülük ısrarla dile getirilmiştir. Bu konudaki telkinler, sadece dinî tekliflerle sınırlı olmayıp çocuğun sosyal hayata adapte olmasına ve topluma karışacak düzeye gelmesine yardımcı olur mahiyettedir.

Gerek güzel ahlâk, gerek adâb-ı muaşeret ve gerekse eğitim gibi çocuğu sosyal hayata hazırlayarak topluma uyumu sağlama sürecinde İslâm peygamberinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri çocuğa örnek olmadır. Aslında bu süreç, önce kendisinin müntesiplerine örnek olup, onların da kendisi gibi davranmasını istemesi anlamında sünnetine uyma hususundaki telkinleriyle başlar. Bu telkinlerin ısrarı ve mü'mini yapmak durumunda bırakan öğretileri, yapılmadığı ve kendisine uyulmadığı

182 Bkz. İmam Nevevi, *Riyaz'u's-Salihin Tercüme ve Şerhi*, C.2, Çev: İhsan Özkes, İslâmoğlu Yayıncılık, İst.1993, s.163, 160.
183 Tâha, 20/132
184 Ebu Davud, Salat 26

takdirde İslâm cemaatinin dışına çıkma riskine kadar varmıştır. Bu aşamada önce ebeveyn peygamberden örnek almak suretiyle, gördüklerini kendisi yaşayacak, uygulayacak ve sonra da çocuğuna bu eylemleriyle örnek olacak ve onun da kendisi gibi yetişmesini sağlayacaktır. Hz. Ali ve Zeyd b. Harise'nin onun terbiyesi ve örnekliği altında yetişmiş olmaları, ileriki yıllarda onun ahlâkına benzer bir ahlâkî standart sergilemiş olmalarının sebebidir. Örnek olmak suretiyle çocuğun sosyal hayata hazırlanmasının ardında şüphesiz çocuğun sahip olduğu psikolojik fıtrat yatmaktadır. Çünkü çocuğun, sosyal normları algılamakta kullandığı mekanizmalardan biri, çok saygısı ve sevgisi olan birini örnek olarak seçip onun gibi hareket etmek istemesidir. Çoğu zaman bu örnek kişi, aileden veya yakın çevreden birisidir. İslâm toplumunda örnek alınan kişinin dinî ritüelleri yerine getiriş şekli, çocuğu aynı şekilde hareket etmeye itecektir. Çocuk, dinî hayatın gerekleri doğrultusundaki bilgilerin büyük bir kısmını bu dini sosyalleşme sayesinde öğrenecektir.

Gerek ayetlerde, gerek hadislerde verilen telkinler, müslüman aile yapısını ve bütün fertleriyle aile fonksiyonlarının neler olduğunu şekillendiren ve tesbit eden öğretilerdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber bu öğretiler yanında, kendi evliliklerinin muhtevasında ve aile reisliği alanına giren konularda bunları destekler mahiyette davranışlar sergilemiştir. Fakat o, evlilikle ilgili bazı hususlarda değişik ayrıcalıklara ve farklılıklara sahiptir. Bir kere Hz. Peygamber müntesiplerine tanınmayan ve yalnız kendisine mahsus olmak üzere aynı anda dokuz eşle evli kalma özgünlüğüne sahip olmuştur. Burada dikkati çeken en önemli nokta, Hz. Peygamber'in bu evliliklerinde; evlendiği eşle beraber o evliliğin gördüğü misyon ve taşıdığı fonksiyondur. Çünkü her bir evliliği bir fonksiyonu icra eder niteliktedir.

Aslında onun evliliklerinde bir zorunluluk payının varlığı da görülebilir. Bazen bir kabileyi İslâm'a celb etmek için o kabileden biriyle evlenmesi, bazen İslâmı müdafaa için gittikleri harpte ölen yaşlı erkeklerin dul kalan ihtiyar karılarını – sırf onları himaye etmek için- nikahı altına alması, İslamiyet'in yayılma çağında

onun birçok evlilikler yapmak zorunda kaldığını göstermektedir.[185] Eğer Hz. Peygamberin evlilikleri o günkü şartlara göre değerlendirilecek olursa, onun çok evliliğinin toplumun gelenekleriyle paralellik arz ettiği görülür. Çünkü çok evlilik (poligami), dönemin Arap toplumunda bütün Arabistan'da pek yaygın ve herkesin benimsediği normal bir hayat tarzıydı. Bu olayla onun peygamberlik misyonu birleştirilirse konunun olumlu yanı ortaya çıkacaktır. Çok kadınla nikahlanmaya dayanan evlilik bağ ve ilişkileri, değişik insan zümreleri ve bölükleri arasında dostluk ve ittifak bağlarının kurulması için en tesirli bir çare ve vasıta teşkil ediyordu. Doğup gelişmekte olan İslâm ise, mümkün olan her çeşit desteğe muhtaçtı. Ayrıca Hz. Peygamber kadınlarla ilgili birtakım İslâmî kâide ve esasların öğretiminde yine kadınlardan yardım almak zorundaydı. Bir bakıma, hanımları Müslüman kadınların hukuk danışmanları olarak fonksiyon görmüşlerdir. Onun çok evliliğinin bir başka işlevi de düşmanlıkların bertaraf edilmesi, hatta bu düşmanlığı lehe çevirmesiydi. Bilhassa büyük bir mukavemet gösterdikten sonra bir ülkenin ele geçirilip istila edilmesi halinde, saldırgan savaşçıların gözü dönmüşlüğünü ve şiddetli davranışlarını sükunete erdirmek üzere pek eski devirlerden beri poligami, gayet akıllıca, takdir edilecek bir gelenek olarak muhafaza olunmuştur. Şöyle ki; savaşın sonunda savaşı kazanan tarafın mağlup olan taraftan bir saray mensubu hanım veya ileri gelen kadınla evlenmesi, iki hasım taraf arasında bir ilişki, bir köprü kurulmasına vesile olur ve en yüksek seviyede en tesirli müdahale ve şefaat imkanları ortaya çıkarırdı.[186] Hz. Peygamber, evlilik aracılığı ile düşmanlıkları yok etmiş ya da geniş kabilelerle dostluklar tesis etmiştir.

O, bir dinin tebliğcisi olarak evliliği, İslâm'a davet metodunda bir yakınlaşma ve anlaşma vasıtası olarak bizzat tatbik etmiştir. Çünkü Arabistan'da çok yaygın bir âdet olarak çeşitli gruplar arasında en müessir dostluk ve ittifak araçlarından biri evlilikti.[187] Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus yaptığı evliliklerinin her birinin bir işlevinin olmasıdır. Bununla birlikte hanımları-

[185] Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İst. 1985, s.176
[186] Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, C. 2, s. 669-672.
[187] Ahmed Önkal, *Rasûlüllah'ın İslam'a Davet Metodu*, 12. bs., Esra Yay., Ankara 1997, s. 372, 370.

nın sosyal hayatta da özellikle kadınlar arasında dinî bir takım fonksiyonları icra etmelerine rağmen aile ortamı içerisinde her biri konumlarına göre ev hanımı rollerini oynamışlardır. Aynı durumu, Hz. Peygamber için de söylemek mümkündür. Peygamber olması ona, gerek evlilik gerek sosyal hayatında bazı yükümlülükler ve ayrıcalıklı davranışlar yüklemişse de aile hayatında o, kocalık statüsünün gerektirdiği şekilde hareket etmiştir.

2. Din Tebliğcisi Olarak Peygamber

Kutsalla kurulan bağ anlamıyla din, ilk etapta peygamberin şahsında yaşanan bir vâkıadır. Çünkü dinin özünü oluşturan inanç, teorik ve pratik yönüyle her şeyden önce subjektif bir özellik taşımaktadır.

Allah insanlardan seçtiği peygamberlerini, değişik toplumlara göndermiş ve onlardan halkı uyarmalarını istemiştir. Bununla birlikte tebliğe konu olan dinsel gerçekler, başlangıçta sadece peygamberlerle sınırlı iken daha sonra geniş kitlelere yayılmasıyla afakîleşmiş ve etrafında topladığı mü'minlerle objektiflik özelliği kazanmıştır. Bu noktada bir toplum olayı ve sosyal bir realite olma vasfı taşıyan din, tebliğ süreci içerisinde kendisine intisab eden insanların varlığıyla kurulmuş olmaktadır. Olayın sujesi ise şüphesiz peygamberdir. Peygamber Allah'tan aldığı dinine karşılık gelen esasları va'z ve tebliğ eden ve üyelerinin kendi etrafında birleştiği ve bağlandığı merkezi bir konumdadır. Bu anlamda o, ferdi plandaki subjektif dinin objektifleşmesiyle birlikte dinin tebliğcisi olarak toplumsal bazda statüsünü belirlemiştir. Tebliğ ettiği yeni din ise kendi içinde somut ve soyut bir muhtevaya sahiptir.

Peygamberin İnanç Sisteminde Dinî Tecrübe'nin İfade Şekilleri Teorik-Pratik-Sosyolojik Anlatımı

Kutsal bir akideye iman edip, o akide çerçevesinde değişik dinsel ayinleri ve ritüelleri icrâ eden insanların birlikteliği dinî tecrübe kavramını oluşturmaktadır. Birden fazla insanın paylaştığı aynı bir şeye itikad ve bunun paralelinde gerçekleştirilen ibadetler ancak dinî tecrübeye özgü eylemlerdir.

Rudolf Otto, dinî tecrübenin özgül olduğunu, yani eşi benzeri bulunmadığı kanısındadır. Otto bu işe görülmemiş bir çözüm-

leme inceliği, o zamana kadar alışılmamış bir derinlik ve üstün değerde bir dinî duyarlık kavramı getirmiştir. Ahlâk, estetik ve benzeri tecrübelerle olan bağlantısına rağmen yine dinî tecrübe, diğer tecrübe türlerinden ayrılır. Rudolf Otto bunun için latince Tanrı gücü ve Tanrısal anlamına gelen Numen ve Numineux terimlerini kullanmıştır. Otto'ya göre din alanı kutsal alandır, başka bir deyişle, din alanı kutsalın tâ kendisidir.[188] Bu anlamıyla dinî tecrübe kutsala iman ve imanın tezahürleri vasıtasıyla kutsalla irtibat halinde olmak demektir. Ayrıca dinî tecrübeyi kişinin, insan bütünlüğü ve insanî görünüşlerinin arkasında bulunan, kendinde varlıkla doğrudan alışverişleri olarak belirlemek mümkündür. Bu bakımdan dinî tecrübe bir yanıyla insanın varlığın kendisiyle temasa gelebileceği varlık alanı görünüşleridir.[189] Bu anlamda dinî tecrübeyi, insanın müfekkiresinde kutsal varlıkla râbıta kurma durumu diye nitelemekte bir yanlış yoktur.

Sistematik Din Sosyolojisi'nin en yetkili isimlerinden J. Wach'ın dinî tecrübenin objektifleşme yönlerini tasnifi üçtür. Teorik anlatımı; akide (doktrin), pratik anlatımı; ibadet (kült) ve sosyolojik anlatımı, dinî cemaat veya topluluk. Her din birtakım inançlara dayanmaktadır. Hemen her dinde menşei tecrübe, sezgi, ilham ya da vahiy olan birtakım inançlar; tasavvurlar ve fikirler vardır. Çünkü bu muhteva ya da inançlar o dine inanan fertlerin fevkine çıkarak onları birbirine bağlayan bir köprü vazifesi görür. Bu durum ferdi şuurda ifadesini; "*Ben ve benimle birlikte bu dine mensub olanlar, filan inançlara inanıyoruz*" gibi bir tasvirle bulur. İşte bu inanç din mensupları arasında inanılmayacak kadar kudret ve bağlayıcı bir tesire sahiptir.[190]

Esâtiri dinlerde dinî tasavvurların muhtevası müşahhas, tasviri bazı unsurlardan ibarettir. Yüksek dinlerde ise bu durumu ifade için bir nazariye teşekkül etmiştir.[191] Bu, dinî tecrübenin teorik anlatımıdır. Teorik anlatım, ilk tecrübenin seziş, duyuş ve ina-

[188] Mehmet Taplamacıoğlu, *Din Sosyolojisi*, 2. bs., AÜİFY, 1975, s. 106-107.
[189] M. Rami Ayas, Kur'ân-ı *Kerim'de Çalışma Kavramı-Sosyolojik Bir Yaklaşma*, Akademi Kitabevi, İzmir, 1994, s. 16.
[190] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev. Ünver Günay, Erciyes Üni. Yay. Kayseri 1990, s. 21-40; Ünver Günay, *a.g.e.*, s. 167-169.
[191] Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Turgut Kalpsüz, AÜİFY, 1964, s. 32-33.

nışında aranmalıdır. Bunlar inancı ve öğreti unsurlarını ihtiva eder. Dinî tecrübenin teorik anlatımı özel bir önem taşıyan üç konu etrafında döner: Tanrı, Dünya ve İnsan.[192] Dinî tecrübenin itikad ya da akidevî yönünü oluşturan bu boyut, dini tecrübenin ifadesi için tek başına yeterli değildir. Hiçbir dini sadece birtakım tasavvurlar, fikirler ve inananlar mecmûundan ibaret saymaya imkan yoktur. Aksine her din bir duygu ve davranış meselesi olarak da ortaya çıkmaktadır. Buna göre dinde mevcut olan ikinci cihet, ibadet veya amel olmaktadır. Dinin biri inanç, ötekisi de ibadet yönünü oluşturan bu iki ana unsur, gerçekte birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir. Esasen ibadet, iman konularının ibadette uygulanışından başka bir şey değildir.[193] Bu da dinî tecrübenin ikinci yönü olan pratik anlatımını ifade etmektedir.

Din, çoğu zaman ibadet olarak tanımlanmıştır. Bütün dinlerde kutsalın tecrübeleri efsane, doktrin ve dogmaya dayanıp, Tanrı'ya karşı tapınma eylemleri olarak ifade olunurlar. Underhill, bu eylemleri dörde ayırır. 1. Mensek ve Litürjiler, 2. Semboller, 3. Kutsama törenleri (sacramentler) ve 4. Kurbanlar. Bu eylemler, Walter Eicrodt'a göre geçici bir olay olmayıp, dinin temelli ve gerçek bir anlatımı olduğu ve bir mü'minin hayatının tümünü kapladığı söylenebilir. Gerçekte tapınma olayı o kadar önemlidir ki, bir dinin onsuz devam edebileceği bile şüphelidir. Mac Murray'ın düşüncesinde ise dinî tören, birliği yaşatan araçtır.[194] Dinî tecrübenin teorik ve pratik ifadesi onun bir üçüncü yönü olan sosyolojik vechesiyle tamamlanmaktadır. Her ne kadar dinin her şeyden önce ferdi ilgilendiren bir husus olup, ferdi dinin asıl olduğunu öne süren bazı araştırmacılar varsa da gerçekte yaşayan bir din tabiatı icabı sosyal münasebetler kurmak ve sürdürmek zorundadır.[195] Çünkü din, bütün önemli dünyevî hadiselere karşı takınılan tavırların toplamından ibaret gayet zengin bir fikri muhtevaya sahiptir. Yani din, muayyen bir ruh getirir ve bütün aynı bir itikada sahip insanlar bir ruha iman edip onu paylaşırlar. Bu ruh, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde insanların hayatına etki eder. Böy-

[192] Mehmet Taplamacıoğlu, *a.g.e.*, s. 108.
[193] Ünver Günay, a.g.e., s. 174-175.
[194] Mehmet Taplamacıoğlu, a.g.e., s. 109 ve 177-179.
[195] A.e., s. 178-179.

lece dinin birleştirici ya da cemaat oluşturan yönü ortaya çıkmış olur.[196]

Aslında bu durum, yüksek dinlerde ilk etapta peygamberin tebliğ sürecinde gerek itikâd gerekse ibadet konularını ortaklaşa paylaşan bir cemaat oluşturmuştur. Cemaat oluşumunun ise dinin fonksiyonuyla yakın bağlantısı vardır. Çünkü din ferdi platformda insanlara tek tek nüfuz ederek temel problemlerine çözüm önerileri getirmekte ve her şeyden önce, ferdi şahsiyetin en derin tabakalarına kadar sirayet ederek, ruhun ihtiyaçlarını gidermeye çalışmaktadır.[197] Böylece psikolojik tatmin ve ruhi motivasyon ve bunların insanlar tarafından algılanması, subjektif halde bulunan dinin objektif hale gelmesini sağlayacaktır.

Kur'ân'a göre bütün peygamberlerin akide hususunda ayniliği söz konusudur. Bu aynilik insanları, benzeri ve ortağı olmayan Allah'a iman noktasında bizzat Allah'ın peygamberlerine vahyettiği hakikatlerdir. Hz. Peygamber de üstün ahlâkı tamamlamak için gönderildiğini söylerken[198], hadisteki tamamlama ifadesi onun iman ve ahlâk noktasında önceki peygamberlerle olan bağlantısı açısından dikkate değerdir. Zira Kur'ân Hz. Muhammed'in iman tecrübesinde, önce gönderilmiş peygamberlerin inanç tatbikatının tezâhürlerinin hâlâ yürürlükte olduğunu bildirmiştir. Böylece Hz. Muhammed'e bazı şeyler emreden ayetlerle eski peygamberlerin hayatlarıyla ilgili tasvirler aynı ehemmiyeti taşımaktadır.[199]

Hz. İbrahim ve diğer bazı peygamberlerin doğru akideye çağıran önderler olduğu Kur'ân'da vurgulanmakla, sonraki nesillerin peygamberlerinin de bu önderlerin izinde oldukları çağrıştırılmıştır.[200] Peygamberlerdeki dinî tecrübenin teorik birliği ya da pratik anlatımdaki ayniliklerin keyfiyeti Kur'ân'da münferiden birçok peygamberle birlikte yeralmıştır. Örneğin Hz. İbrahim'den söz edilirken onun akidesi ve hanif dininin, takib edilmesi gereken ger-

196 Hans Freyer, a.g.e., s. 37.
197 Bkz. Mehmet Bayyiğit, a.g.m., s. 154-155.
198 İmam Malik, Muvatta, Hüsnü'l-Huluk1; Ahmed B. Hanbel, Müsned 2/381
199 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, C. 2, s. 873.
200 Bkz. Enbiya, 21/72-73.

çek, Allah'ı birleyen tevhid dini olduğu telkin edilmiştir.[201] Ve bu din kendisinden asla yüz çevrilmeyecek dosdoğru bir akideye dayanmaktadır.[202]

İnancın özünü, bütün bir hayatı her yönüyle kapsayan tek olan, her şeye gücü yeten Allah oluşturmaktadır. Allah aynı zamanda öldüren, öldükten sonra tekrar dirilten ve o diriltme neticesinde insanları hesaba çekecek olandır. Bu nazariyenin hissî ve iradî davranışı ise ilk etapta namazdır.[203] Bu davranışın bir başka tezahürünü ise Hac ve Kurban ibadetleri oluşturmaktadır. Hac yapacak mü'minler için İbrahim ve İsmail Kâbe'yi temiz tutmakla mükelleftiler.[204] Rüya hadisesinden sonra da Kurban, baba-oğulun dinî hayatına girmiştir.[205] Hac ve Kurbanda olduğu gibi namaz da İsmail peygamberin pratik dinî hayatında zekatla birlikte yer almıştır.[206]

Hz. Musa'nın teorik ve pratik tecrübesinde de tek Allah inancı, kıyamet gerçeği ve namaz vardır.[207] Musa'nın müntesiplerine telkininde dini hayatın pratik yönüne ilişkin bazı yasaklar mevcuttur.[208] İsrailoğullarına namaz ve zekat uygulanması gerekli bir teklif olarak tebliğ edilmiş, bunları yapacaklarına dair Allah'a söz vermişlerdir.[209] Cumartesi günü için onlara bazı yasaklar getirilmiş ve faiz de dinî tecrübede yasak olarak ifade edilmişti.[210] Kitab-ı Mukaddes de katletmek, zina yapmak, hırsızlık gibi yasakların onların dinî hayatlarında fiilen uymak zorunda oldukları yasaklar olduğunu bildirmiştir.[211]

İslâm peygamberinin, dini hayatın hem akidevî hem de ibadet yönüne ilişkin telkinlerine gelince; diğer peygamberlerin sahip olduklarından, yani tevhid akidesinde olduğu gibi farkın olmadı-

[201] Bkz. Bakara, 2/135.
[202] Bkz. Bakara, 2/130.
[203] Bkz. İbrahim, 14/37.
[204] Bkz. Bakara, 2/125.
[205] Bkz. Saffat, 37/102, 107.
[206] Bkz. Meryem, 19/55.
[207] Bkz. Tâ-hâ, 20/14-15.
[208] Bkz. En'âm, 6/146.
[209] Bkz. Bakara, 2/183.
[210] Bkz. Nisa, 4/154. Faizin İsrailoğullarına yasaklamasının illeti ise Kur'ân'a göre haksız yere insanların mallarını yemeleridir. Bkz. Nisâ, 4/61.
[211] Bkz. Çıkış, Bâb 20, Ayet, 13-15.

ğını görmek mümkündür. Hz. Musa'nın bazı öğretileri -cumartesi yasağı, iç yağının haram kılınışı vs.- bundan istisnadır. Hz. Muhammed'in itikadını oluşturan öz; Allah'ın birliğine ve gaybî olarak bildirilen birtakım kavramlara inanmaktır. Kur'ân, bu kavramlara değinmekle beraber, dinsel tecrübenin ibadetle ilgili kısımlarını da bildirmiştir. Kur'ân ilk olarak insandan, görmediği halde bildirilen gâib habere iman ister.[212] Gayb içerisinde melekler, peygamberler ve onlara indirilen kitaplar vardır. Aslında mü'minden istenen, bildirilen her konuda kayıtsız şartsız bir imandır.

Bütün bunları insanlara bildiren Hz. Peygamber olmakla birlikte esasen bunlar, Allah'ın hükümranlığının insanlar üzerindeki tezahürüdür. Allah peygambere vahyeder. Peygamber de insanlara tebliğ eder. Tebliğ'in ihtiva ettiği esasların mü'min tarafından kabul edilmesi, mü'min'in Allah'a tam teslimiyeti fikrinde beliren, İslâm dininin toplumda ifâ ettiği fonksiyonun ideolojik şeklidir. Bu teslimiyetin özel bir şekli insanın, itikat ve ibadet konuları dahilinde dinî hükümlere teslimiyetidir.[213]

Kur'ân, bir insanın iman edip, ibadet nev'inden olan şeyleri yaptığı takdirde cennete gideceğinden bahseder. Bu durumda, İslâmi tecrübenin mü'min tarafından teorik ve pratik icrası karşılığında mükafat olarak, bir iman esası olan Ahiret hayatında cennet vardır.[214] Bununla beraber, dinî tecrübenin teorisinin pratik hayata yansıması, bazı yasaklar, ya da dinî ifadesiyle haramlar manzumesiyle gerçekleşmiştir. Bunlar dini yaşantıda yapılmaması gereken davranışlar olup, yapıldığı takdirde karşılığında caydırıcı bir işlev olarak cehennem tehdidi vardır. Sosyal hayatın değişik alanlarında bu haramların akisleri görülmektedir. Kur'ân öncelikle yeme-içme konusunda bazı sınırlamalar getirir:

"*O size, ancak leşi, kanı, domuz etini, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanı haram kıldı...*"[215] Sarhoş edici niceliğe sahip olan içkiler, kumar ve faiz gibi sosyal hayatta insanlar arasında düş-

212 Bkz. Bakara, 2/2-3.
213 Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 2. bs., İletişim Yay., İst. 1983, s. 54.
214 Bkz. Secde, 32/19.
215 Bkz. Nahl, 16/115.

manlığa ve haksız kazanca sebebiyet veren fiiller de yasaklar tanzimindeki yerlerini almışlardır.[216]

Toplumda, sosyal bir işlev gören ve yasak olarak addedilen bu davranışları, daha geniş bir alana yaymak mümkündür. Bütün bunlar mücerred bir kavram ve tecrübe olan akide'nin somut bir şekilde dışsal hayata aktarımıdır. Bir başka deyişle İslâm dini, teoriğe yönelik aşamada, mü'minlerinden akide olarak bildirdiği şeylere iman ister. Bunun ilk sırasında ise Kelime-i tevhid ile anlatılan '*Lâ ilahe illallah, Muhammedün Rasulullah*' inancı vardır.

Nihayet dini tecrübenin teorik ve pratik anlatımı olan itikad ve ibadet çizgisinden sonra; bu itikadı benimseyen ve akidenin dışsal tezahürü olan ibadetleri icra eden mü'minler, sahip oldukları müşterek hasletlerin ve taşıdıkları ortak ruhun bütünleştirdiği, dini tecrübenin üçüncü ifadesi olan cemaatleşmeyi gerçekleştirmektedirler. Bir dinin müntesipleri inandıkları akidevî değerlerle ve ritmik hale gelmiş eylemlerle bir topluluk oluştururlar. Bu, subjektif halde bulunan dinin objektifleşmesi ve aynı bir dine intisab eden insanların çoğalmasıyla bağlantılıdır.

Peygamberlerin birçoğu, objektifleşmenin, son derece sınırlı sayıda insanı kapsadığı dinlerin tebliğcisi olmuşlardır. Bazı peygamberler için bu rakam birkaç inanan insandır. Örneğin Hz. Nuh'a iman etmiş insan sayısı çok az olup bu sayı kırk erkek, kırk da kadın olmak üzere toplam seksen kişi idi.[217]

Daha sonraki dönemlerde, İbrahim ve oğlu İsmail'in Kabe'yi inşa etmelerinden[218] sonra, Allah'ın İbrahim'e insanları hacca çağırmasını istemesiyle İbrahim diniyle ilgili olarak farklı bir boyut ortaya çıkmaktadır. Hacca çağrı emrinden sonra vahiy meleği Cebrail İbrahim'e gelmiş, sağa sola, doğuya batıya dönerek bağırmak suretiyle insanları hacc'a davet etmesini istemiştir. İbrahim buna güç yetiremeyeceğini söyleyince Allah, bunu yapmasını, insanları oraya getirmenin kendisine ait olacağını bildirmiştir. İbrahim kendisinden isteneni yapıp da bağırınca, her varlık ve bu emre itaat eden insanlar, -ilk olarak Cürhümlüler- Lebbeyk sesle-

[216] Bkz. Maide, 5/90.
[217] *Tarih-i Taberi Ter.*, C. I, s. 119.
[218] Bkz. Bakara, 2/127.

riyle İbrahim'e doğru akın etmişti.[219] Rivayetlere dayanan bu ifadelere göre, İbrahim'in etrafında oluşan bu cemaatin, dinî tecrübenin sosyal boyutundan uzak olarak, dini muhtevalı sosyal bir olgu olma özelliğini, mücerred oluşumlar neticesinde kazandığını söylemek mümkündür.

Musa'nın akidesinde ya da sadece şahsı etrafında birleşen bir grup olarak İsrailoğulları, dinin tebliğcisi olan Musa'nın müntesipleri olarak oldukça değişik cemaat özellikleri taşımaktadırlar. Bir kere Hz. Musa, ezilen İsrailoğullarını ilk etapta Mısır'dan çıkarmak[220] ve daha sonra onları tebliğ ve irşad vazifesiyle görevliydi.[221] Musa, Allah'ın kendisiyle, kavmine anlatması için vereceği şeyler için sözleşmesi üzerine, İsrailoğullarından ayrılıp gidince[222], izleyicileri, yeni bir akide doğrultusunda müşterek tapınmayla cemaatleşmişlerdi. Bu durum, cemaat vasfını haiz bir grubun itikad ya da ibadetle ilgili olarak, kısa zaman içerisinde topyekün aynı bir davranışı sergileyebilmeleri açısından dikkate değerdir. Nitekim onlar buzağı heykelini tanrı edinmişler ve ona ibadet etmişlerdi.[223] Musa merkezli İsrailoğulları cemaatinin, Mısır'dan çıkıştan sonra, özellikle dini menşeli tutumlarından onların, başlangıçta bir akideden çok milliyet duygularıyla ve Kıptîlerden kendilerini kurtarma vaadi sunan Musa'nın karizması sebebiyle grup oluşturduklarını söylemek yanlış olmaz. İleri aşamadaki imtihan sürecinde itikad ve ibadetle ilgili olarak, Musa'nın öğretilerinin dışına doğru radikal şekilde sapma göstermeleri bu hususu doğrulamaktadır.

Yüz bin, hatta daha fazla insandan müteşekkil bir toplumun peygamberi olarak Hz. Yunus[224], Peygamberler içerisinde, öğreticisine halkının bütün bireyleriyle toptan iman ettiği ve bir akide birliği sağladığı[225] istisnai bir konuma sahiptir. Ferdi platformdan, bu kadar çok sayıda bir insan topluluğunu kapsayacak şekilde objektiflik kazanan Yunus'un tebliğ ettiği din, cemaatleşme vetiresi

[219] Bkz. M. Asım Köksal, a.g.e., C. I, s. 204-205.
[220] Musa (as), Firavun'a yaptığı dini telkinden önce, ilk etapta Firavun'dan İsrailoğullarını kendisiyle birlikte serbest bırakmasını istemişti. Krş. A'raf, 7/105.
[221] Bkz. A'raf, 7/145.
[222] Bkz. A'raf, 7/145.
[223] Bkz. A'raf, 7/148.
[224] Bkz. Saffat, 37/147.
[225] Bkz. Yunus, 10/98, Saffat, 37/148.

ve süresi açısından da özgünlük arz etmektedir. Daha beşikte iken, müstakbel dininin teorik ve pratik temellerini tevhid akidesi, ölümden sonra diriliş, namaz ve zekat üzerine oturtan Hz. İsa[226], kendisine inanan tabi olan ve Allah'a teslim olan Havarileri[227] ile afakileşen bir dinin cemaatini oluşturuyorlardı. Allah yolunda İsa'nın yardımcıları olan bu cemaat, İsa'nın on yıllık mücadelesinin semeresi olarak sadece on iki kişiydiler.[228] Yaşadığı dönem içerisinde, kendisine intisab eden, mü'minlerin kantitatif olarak belki de en büyük yekün tuttuğu ve had safhada itikadi bir cemaatleşmenin gerçekleştiği dinin peygamberi, Hz. Muhammed'dir. O, kısa sayılacak bir zaman içerisinde son derece muazzam bir mü'minler topluluğuna sahip olabilmiştir. Son dinin son peygamberi olması hasebiyle Hz. Muhammed, İslâm dini bünyesinde gerçekleşen cemaatleşmenin, maddi ve manevi çerçevede farklı ve kendine özgü sâiklerin rol oynadığı bir dinin tebliğcisi olmuştur.

Onun bu başarısı, ilahî boyutu bir yana, somut gerçekler doğrultusunda değişik umdeleri içermektedir. Dini tebliğe konu olan muhatab ve din tebliğcisi açısından değişik psikolojik unsurlar, sosyal müesseselerle bağlantılı olarak takınılan tavırlar, Hz. Muhammed'in dini davetinde başarıyı etkileyen müşahhas gerçekler olarak algılanabilir. Bundan da önemlisi, onun bu başarısındaki temel unsur, Kur'ân-ı Kerim faktörüdür. Kur'ân-ı Kerim, onun peygamberliğinin ve İslâm dininin en büyük mucizesidir. Bu açıdan Kur'ân, Müslüman olsun veya olmasın, arab lisanını güzelce bilen insanların, kendisinin bir beşer sözü olamayacağında ittifakın olduğu bir yüceliğe sahiptir.[229] Kur'ân, İslâm dinine intisab eden insanların sayısının artmasında ve tabiî dinsel cemaatleşmede motor gücü oluşturmuştur.

Bununla beraber İslâm'ın üyelerinin hızla çoğalmasında, dinin muhtevasına ilişkin bazı unsurlar etkili olmuştur. Bu faktörler insanların rüyalarını gerçekleştiren, insanı insan yapan, toplumu da insan için düzenleyen eşitlik, adalet ve varsız devlet başkanı gibi temel prensiplerdir. İslâm, insanların eşitliğinden bahsettiği

[226] Bkz. Meryem, 19/30-33.
[227] Bkz. Al-i İmran, 3/52-53.
[228] Bkz. *Tarih-i Taberi* Ter., C. 2, s. 109.
[229] *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, C.1, Ed. Hakkı Dursun Yıldız, Çağ Yay., İst. 1986, s. 559.

zaman her bölgede ve yeryüzünün her tarafında sınıf nizamı hakimdi.[230] İslâm ise Arabın Acem'e, Acem'in Arab'a sosyal hayatta üstünlüğünün olmadığından bahsediyor, insanlar arasındaki eşitliğe dikkat çekiyordu. Çok eski devirlerden miras alınan kölelik müessesesi bile İslâm'da anlamını, insani duygulara dayanan, acizlerin barındırılıp hallerinin düzeltildiği bir ıslah evi anlayışıyla bulmuştu.[231]

Adaletin, zaaf ve rüsvaylık sayıldığı bir zamanda İslâm, adalete sahip çıkmış, onun hakimiyetini ilan etmişti. İdarecinin kendisi için değil, insanlar için çalışması gerektiği, gerçeğiyle yeni tip idareciler yetişmiştir. Öyle ki bu idarecinin halkı arasında, kendisinden kat kat zenginlik bakımından üstün kimseler bulunurdu.[232] Böyle bir idarecilik örneğini ilkin Hz. Peygamber vermiştir. Emri altındaki tebası karşısında, herhangi bir hükümdarın sahip olduğu durumdan hiç mukayese götürmeyecek şekilde, daha yüksek bir seviyeye onu çıkaran Allah elçiliği vasfından ayrı olarak Hz. Muhammed, siyasi başkan olarak benzerleri arasında rakibsiz idi. Ne tantanalı, ne debdebeli törenlere tenezzül ederdi. Giydiği elbiseler, oturduğu ev, konuşma tarzı vs. bakımından diğer insanlardan hiçbir farklılığa sahip değildi.[233]

Hz. Peygamber, İslâm'ın geniş kitlelere yayılabilmesi için uyguladığı tebliğ metodunda muhatabı ve kendisi açısından insan psikolojisine yönelik bazı unsurları gözardı etmemiştir. İnsan olması yönüyle tebliğin hitabeti altında bulunanlar, bizzat içlerindeki hisleriyle hareket edecek, psikolojik motiflerin etkisi altında kalacaklardır. Aynı şekilde insan olan tebliğci de benliğine sahip duygular ve ruhunda mevcut hislerin, psikolojik desenlerin etkisiyle hareket edecek, davetinde intikal eden bu içteki özelliklere uygun davranışlar, neticeye müessir olacaktır. Bu bakımdan tebliğci bir akım ruhi duygu ve özelliklere neticenin olumlu olması için sahip olmak zorundadır.[234] Çağrının ilahî yönünü oluşturan Kur'ân mucizesi ve Hz. Peygamber'in elinde vârid olan mucizeler

230 A.e., C. 1, s. 567.
231 Muhammed Hamidullah, a.g.e., C. 2, s. 692.
232 *Doğuştan Günümüze*, C. 1, s. 567.
233 Muhammed Hamidullah, a.g.e., C. 2, s. 1077.
234 Ahmed Önkal, a.g.e., s. 249, 325

bir yana, bir insanın kemaliyet açısından olabileceği mükemmelliğe sahip olması, kişiliğine ve metoduna ilişkin onu diğer insanlardan temayüz edici hasletleri taşıması, müntesiplerinin kısa zamanda onbinleri bulmasıyla mutlak bağlantılıdır. Sadece veda haccında onunla haccetmek için gelen müslümanların sayısı yüz binden fazla idi.[235] Bu parlak muvaffakiyet öylesine ihtişamlı idi ki, yalancı Peygamberlerin türemesinde bile rol oynamıştır.[236]

Peygamberlere özellikle Hz. Peygambere inanan insanların duruşu onların kişisel hasletleriyle yakından alakalıdır. Bir insanın bu kadar insanı kendisine şeksiz şüphesiz bağlayabilmesinin altında, peygamberliğinden ötürü taşıdığı Allah vergisi üstünlükler yatmaktadır. Bu noktada, peygamberin şahsında varid olan ve cazibesiyle birinci derecede ilintisi bulunan karizma gerçeği öne çıkmaktadır. Aynı şekilde karizma, peygamberlerin karizmatik lider olmalarıyla da açıklanması ve üzerinde durulması gereken bir kavramdır.

Sonuç

Kur'an'a göre uyarılacak varlık olarak insanın toplum halinde yaşaması, peygamberin de toplumsal bir varlık olarak insan olmasını gerektirmiştir. Kur'an, peygamberin insani vasıflarının yanında, onların ilahi güçle mücehhez ve o güçle desteklenmiş olduklarını teorik ve pratik olarak göstermiştir. Kuşkusuz peygamberde gözlenen bu gerçek, onu diğer insanlardan ayıran maddi ve manevi sahada sahip oldukları üstün sıfatlarıdır. Bu durum onların taşıdıkları karizmanın da temelini oluşturmuştur. Dolayısıyla peygamberler bu anlamda bir karizmaya sahip olmuşlar, müntesiplerinden oluşan cemaatlerine de dini liderlik yapmışlardır.

Kur'an'ın toplum konusunda üzerinde durduğu önemli bir nokta, peygamberin içerisinde bulunduğu toplumun değişik sosyal kriterler gözönüne alındığında farklı toplumsal tip özelliği sergilemesi olmuştur. Gerçekten de insanlık, her ne kadar başlangıçta mutlak bir basitliğe sahip değilse de – ki Kur'an, hz. Adem'le ilgili olarak hayatı idame ettirecek sosyal bir organizasyondan bahse-

[235] *Doğuştan Günümüze*, C. 1, s. 539.
[236] Ali Himmet Berki, Osman Keskioğlu, a.g.e., s. 417.

der- daha ileri bir hale zaman içerisinde gelmiştir. Bunun, toplumların çoğalması ve insan sayısının artmasıyla olan bağlantısı kadar, bu toplumların oluşturdukları kültürlerin birbiriyle etkileşimi ve bu etkileşim neticesinde uygarlık düzeyinin artmasıyla da ilgisi vardır.

Evrensel, yüksek dinlerin zuhur ettiği coğrafyadaki mevcut dini ortam bir yana, özellikle Kur'an'ın kabilevi yapı içerisinde bahsettiği kavimlerde dini hayat, ilahi kudretler hakkında yapılan çok basit ve kaba tasavvurlarla şekillenmiş ve fetişizm üzerine kurulu çok tanrılı panteonlar, halkın inanç sistemindeki yerini almıştır. İşte peygamberler böyle dini-sosyal hayatın içerisinde görevlerini yürütmüşler, kendilerine iman eden insanlara inanç sistemlerine tekabül eden bazı ritüelleri telkin etmişlerdir. Bu ritüeller zamanla o *dini sistem* içerisinde müesseseleşerek itiyadi mensek halini almıştır. Bunun yanında peygamberlerde dini tecrübedeki teorik birliğin yanısıra, küçük farklılıklarla birlikte ibadet konularındaki birlikteliği de unutmamak gerekmektedir. Kur'an, mezkûr bütün peygamberlerle ilgili olarak, inanç sistemlerinde dini tecrübenin ifadesi itibarıyle ne tür konuların va'zedildiğini ve dini hayatın pratik ve teorik vechesine ilişkin hangi kavramların kurumlaştığını bildirmiştir. Bu kavramlar, peygambere intisab eden insanların dini tecrübelerinin muhtevasını da oluşturmuştur.

Ferdi ve sosyal yönden bir insanın ihtiyaç olarak hissettiği en önemli olgu evlilik ve ailedir. Hz. İsa haricinde bütün peygamberleri aile ortamı içerisinde, gerek muntazam bir şekilde, gerek ailenin bazı üyeleri ile olan çatışmalarıyla birlikte görmek mümkündür. Fakat şu bir gerçektir ki, her peygamber, ailenin muhafazası ve aile müessesesinin dirliği için türlü fedakârlıklar yapmıştır. Bu anlamda onlar aile efradıyla gerek içgüdüsel gerekse fonksiyonel ilişkilerini örneksel bir standartla sergilemişlerdir.

KUR'AN-I KERİM'DE SOSYAL GRUPLARA GİRİŞ

Mustafa TEKİN

Giriş

Tarihin ilk dönemlerinden bu yana insanların küçüklü büyüklü gruplaşmalar içinde olduğu bilinen bir gerçektir. Farklı boyutlardaki bu gruplaşmalar "sosyal grup" adı altında sosyolojinin temel konularından birisini oluşturmaktadır. Sosyal grup kavramı, farklı kapsamdaki insan topluluklarını ifade eden bir kavram olarak kendi içinde bazı bölünmelere sahiptir. Bu bağlamda ilk grup, ikincil grup, cemaat, kategori, cemiyet, teşkilatsız topluluk vs. kavramlar sosyal grup içinde anlatılan temel konulara karşılık gelirler. Şüphesiz sosyolojinin inceleme konusu altına aldığı sosyal grupların hepsi "din"le bağlantılı değildir. Dini karakter taşıyan ya da dinle bağlantılı gruplarla ilgili çalışmalar daha çok din sosyolojisi tarafından yapılmaktadır. Dolayısıyla din sosyolojisinin sosyal gruplarla ilgisinin odak noktasını "din" oluşturmaktadır. Bu çalışma da İslam tarihinden bağımsız olarak ele alınamayacak, Kur'an orijinli ve sosyal grup anlamı ihtiva eden bazı kavramları bir inceleme denemesidir.[1]

[1] Kur'an-ı Kerim'de sosyal gruplarla ilgili daha önce bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunları şu şekilde sıralamamız mümkündür: Yümni Sezen, *İslâm Sosyolojisine Giriş*, İst., Turan Vakfı Yay., 1994; Orhan Atalay, "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, Erzurum, 2001; Erdoğan Erol, *Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya, 2001.

Kur'an-ı Kerim'de sosyal grup incelemesini muhtevi bir çalışma, ilk elden Kur'an Sosyolojisi kavramını ima etmektedir. Şüphesiz "Kur'an Sosyolojisi" gibi bir kavramsallaştırma, bir yandan olumlu bir yaklaşımın ve derinleşmenin zihni bilinçaltını ortaya çıkarırken, diğer yandan Kur'an ve Sosyoloji gibi iki farklı kelimenin tarihi ve sosyal içerimleri gözönüne alındığında problemli bir tartışmaya tekabül ettiği görülecektir. Nitekim daha genel anlamda İslam ve sosyoloji kavramlarının yan yana gelmesi konusunda oluşan tartışma, ister istemez Kur'an Sosyolojisi kavramının da kendisine düşen payı almasıyla sonuçlanacaktır. Bizim bu çalışmada "Kur'an sosyolojisi" ile ilgili tartışmalarda öne çıkan rezervleri saklı tuttuğumuzun özellikle altını çizmeliyiz.[2]

Modern sosyoloji sosyal grupları kendi içinde ayırmakla birlikte, bu ayrımdaki her bir başlık ayrı ve özel isimlere sahip değildir. Fakat Kur'an-ı Kerim'de sosyal grup ifade eden birlikteliklerin hepsi ayrı isimlerle ele alınmaktadır. Bu isimlerin her biri sabit bir şekilde modern sosyolojinin herhangi bir grubuyla devamlı birebir denkliğe sahip değildir. Bu çerçevede modern sosyolojinin grup anlayışıyla Kur'an'ın grup anlayışının birebir örtüşmediğinin altını çizmeliyiz.

Şüphesiz Kur'an üzerinde hele sosyolojik bir perspektiften çalışmanın kolay olmadığı kabul edilmelidir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'e bu tür bir yaklaşım yenidir. Biz bu çalışmamızda ele aldığımız kavramların Kur'an'da geçtiği sûre ismini ve âyet numaralarını çıkardık. Hepsini Kur'an-ı Kerim'de sûrelerin diziliş sırasını esas alarak listeledik. Kavramların Kur'an-ı Kerim'de geçtiği âyetleri tek tek gözden geçirerek kavramların olumlu veya olumsuz duruma işaretlerini, Mekkî ve Medenî olma durumlarını, müfred, tesniye, çoğul kullanımlarını tespit ederek bunlar arasında düzenli ilişkiler olup olmadığını ortaya koymaya çalıştık. Sonra her âyetin siyak ve sibakını, nüzul sebeplerini, kimlere işaret ettiklerini ve ne tür bir grup için kullanıldıklarını tespit amacıyla Tefsir, İslam Tarihi ve bu kavramları inceleyen çalışmalara müracaat ettik. Kav-

[2] Konuyla ilintili tartışmalar için bkz. Âdil Şahin, *İslam ve Sosyoloji Açısından İlim ve Din Bütünlüğü*, İst., Bilge Yay., 2001; Lütfullah Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslâmi Araştırmalar*, S. 3, 2. baskı, Ankara, 1987; Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim-Türkiye ve Mısır Örneği*, İst., İz Yay., 1996.

ramlar hakkında bilgi sunarken, önce onların sözlük ve ıstılahi anlamlarını verdik. Kavramları anlam farklılıklarını gözönüne alarak kendi içinde de birtakım kategorilere ayırarak, kavramların geçtiği âyetleri açıklamalarına müracaat ederek sunduk. Bu açıklamalar bazan bir başka âyet oldu. Biz de bütün bu malzemelerin ışığında yorumlamaya çalıştık.

Bu çalışmada ele alınan kavramlar, bütün derinliğiyle ele alınmış değildir. Buradaki kavramların herbiri için bağımsız çalışmalar yapmak mümkündür. Dolayısıyla bu çalışmayı bir yandan Kur'an sosyolojisine giriş, diğer yandan Kur'an-ı Kerim'deki sosyal gruplara genel bir bakış ve katkı olarak değerlendirmek gerekir.

Bu kısa girişten sonra bu kavramları sırasıyla ele alabiliriz.

1. Fevc

Arapça kökenli bir kelime olan (El-Fevcü, El-fâicü), cemaat, topluluk, güruh, (El-fâicetü, çoğulu; Fevâicü), iki yüksek yerin yahut tepenin aralığında olan geniş yer, cemaat ve ayrıca (El-Fevcü, çoğulu; Füûcun, Efvâc, Efâvic) cemaat, güruh gibi anlamlara gelmektedir.[3]

Türkçe'de de "insan kalabalığı, topluluk, cemaat"[4] anlamlarına gelen Fevc kavramı hakkında Ragıp El- Isfehani şöyle der; "Fevc, hızlı bir şekilde akıp giden cemaattir."[5] Dolayısıyla fevc kelimesinin bir özelliği onun cemaat olmasıysa, bir diğer özelliği onun süratliliğidir.

"Fevc" kavramı Kur'an-ı Kerim'de beş yerde geçmektedir.[6] Bu kullanımların dördü olumsuz, biri ise olumludur. Yine Fevc kavramının geçtiği âyetlerden dördü Mekke döneminde, biri ise Medine döneminde nazil olmuştur. Enteresan olan Mekkî âyetlerdeki Fevc kelimelerinin tamamı olumsuz, Medenî âyette geçen fevc kelimesinin ise olumlu olmasıdır.

Fevc kavramının sosyal kategoriye denk gelecek bir kullanımı olduğu gibi, küçük sosyal gruplar, kavim veya ümmet anla-

[3] Mevlüt Sarı, *El-Mevarid*, İst., Bahar Yay., 1982, s. 1184
[4] D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, İst., İz Yay., 1996, s. 375
[5] Ragıp El-Isfehani, *El-Müfredât Fi Garibi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, s. 386
[6] Bu yerler: 27/Neml 83; 38/Sad 59; 67/Mülk 8; 78/Nebe' 18; 110/Nasr 2

mını ifade edecek kullanımları da bulunmaktadır. Buna göre aşağıdaki âyet kategoriye denk gelen bir kullanıma sahiptir: "O gün, her ümmet içinden âyetlerimizi yalan sayanlardan bir fevc toplarız da onlar toplu olarak hesap yerine sevk edilirler. Nihayet geldikleri zaman, (Allah) der ki; Siz benim âyetlerimi, bilgi bakımından kavramadığınız halde yalanladınız mı? Yoksa ne yapıyordunuz? Zulmetmelerine karşılık söz kendi aleyhlerine gelmiş bulunmaktadır. Artık onlar konuşmazlar da."[7]

Bir başka âyette dirilişten sonra Allah'a yönelen topluluklar fevc kavramıyla ifade edilmektedir ki, bunlarla "ümmet" kastedildiği anlaşılmaktadır.[8] Âyet şöyledir: "Sura üflendiği gün, bölük bölük Allah'a gelirsiniz."[9]

Aşağıdaki âyet ise farklı boyutlardaki topluluklara işaret eden bir fevc kavramını öne çıkarmaktadır: "Allah'ın (CC) yardımı ve fetih geldiği zaman, insanların Allah'ın dinine *fevc fevc* girdiklerini gördüğünde, hemen Rabbini hamd ile tesbih et ve O'ndan mağfiret dile. Çünkü O, tevbeleri kabul edendir."[10] Tefsirciler, bu fetihten maksadın Mekke'nin fethi olduğunu ve tüm Arap kabilelerinin Mekke'nin fethinden sonra topluca Allah'ın dinine girdiklerini[11] ifade ederler. Anlaşılan odur ki, Mekke'nin fethi ile topluca ihtidalar vuku bulduğuna göre, ayetteki *fevc* kavramı kabilelere, aşiretlere ve hatta küçük gruplara da işaret olabilir. Ayrıca *fevc* kavramında bulunan süratlilik özelliği, ihtidanın artması ve hızlanması ile burada bir paralellik arz etmektedir.

2. Muhacir

Arapça (Hecera) kökünden gelen Muhacir kelimesine Hz. Peygamber'le (SAV) beraber Mekke'den Medine'ye göç eden şeklinde ıstılahi bir anlam verilir.[12] Türkçe'de de benzer anlamlara gelen kelimenin özellikle hicret etme vurgusu önplana çıkmıştır.

[7] 27/Neml 83-85
[8] İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, c. 15, İst., Çağrı Yay., 1991, s. 8259
[9] 78/Nebe' 18
[10] 11/Nasr 1-3
[11] İbn Kesir, a.g.e., c. 15, s. 8731
[12] Mevlüt sarı, a.g.e., s. 1583

Fakat bu anlamın dışında muhacir kavramının içeriminde bulunan diğer manalar kavrama yeni açılımlar getirebilecektir. Nitekim Isfehani bu hususları şöyle vurgular: "İnsanın bir başkasından bedenen, lisanen veya kalben ayrılması demektir. Ayrılmak, aslında diğerinden ilişkiyi kesmek ve onu terk etmektir. Küfr diyarından çıkıp iman diyarına gitmektir. Yine şehvet, kötü ahlak ve hataları terk etmek ve onlardan ayrılmaktır."[13]

Anlaşılmaktadır ki Muhacir, bıraktığı yer veya şeyle tüm ilişkilerini kesen kişi olmaktadır. Dolayısıyla sadece bir mekanı terk anlamını ihtiva etmediği görülmektedir. Nitekim bu durum bir Hadis-i Şerif'te belirtilir: "Müslüman, Müslümanın dilinden ve elinden selâmette kaldığı kimsedir. Muhacir de Allah'ın nehyettiklerini terk edendir."[14]

Kur'an-ı Kerim'de Muhacir kelimesi sekiz yerde geçer.[15] Bütün kullanımları olumludur. Yedi kere müzekker şeklinde, bir kere de müennes olarak geçer. Bu sekiz Muhacir kelimesinden yedisi Medenî âyetler içinde, biri ise Mekkî âyetler içindedir.

Kur'an-ı Kerim'de Muhacir kelimesi bir tek kişi için kullanılmakla beraber, bir sosyal kategori ve terim anlamında da kullanılmıştır. Mümtahine suresinde hem çoğul hem de müennes olarak geçmektedir.

Bir tek kişiyi ifade etmek üzere Muhacir kelimesinin Lut (AS) için kullanıldığı tek âyet vardır. Bu ise mekan değişikliğine değil, zihniyet dönüşümüne işaret eden, mü'min olmaya doğru bir hicrettir: "(İbrahim) dedi ki: Siz gerçekten Allah'ı bırakıp dünya hayatında aranızda bir sevgi bağı olarak putları (ilahlar) edindiniz. Sonra Kıyamet günü, bir kısmınız bir kısmınızı inkar edip tanımayacak ve bir kısmınız bir kısmınıza lanet edeceksiniz. Sizin barınma yeriniz ateştir ve hiçbir yardımcınız da yoktur. Bunun üzerine Lut O'na iman etti ve dedi ki: Gerçekten ben, Rabbime *hicret* e-

[13] Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 536-537
[14] Buhari, İman 4; Tirmizi, Kıyame 52
[15] Bu yerler; 4/Nisa 100; 9/Tevbe 117; 24/Nur 22; 29/Ankebut 26; 33/Ahzab 6; 59/Haşr 8; 60/Mümtahine 10

deceğim. Çünkü şüphesiz O, güçlü ve üstün olandır, hüküm ve hikmet sahibidir."[16]

Bir başka âyette de Muhacir kelimesiyle sosyal kategorilere işaret edildiği görülmektedir: "Allah yolunda hicret eden, yeryüzünde barınacak yer de bulur, genişlik (ve bolluk) da. Allah'a ve Rasülüne hicret etmek üzere evinden çıkan, sonra kendisine ölüm gelen kişinin ecri şüphesiz Allah'a düşmüştür. Allah bağışlayıcıdır, esirgeyicidir."[17]

Bu âyete bakarak iki hususu vurgulamak mümkündür. Öncelikle hicret Allah ve Rasülü için yapıldığında bir anlam kazanmaktadır. Nitekim bir Hadis-i Şerif'te "Ameller niyetlere göredir ve herkes için niyet ettiği şey vardır. Kim Allah ve Rasülü için hicret ederse, Allah ve Rasülü için hicret etmiştir, kim de nikahlayacağı bir kadın ya da dünyalık bir mal için hicret etmişse onun için de hicret ettiği şey vardır."[18]

Bir önceki ile birlikte iki âyet maddi hicretten önce zihniyet açısından bir hicrete dikkat çekmektedir. Belirtilmelidir ki, maddi anlamda hicret, bu zihniyet dönüşümünün bir sonucudur. Hz. Peygamber'in (SAV) hicreti, İslam'ın başarısı için uygun bir ortama göç etmesidir. Ekonomik, sosyal vs. gibi sebeplerle hicret edilirse de, bu tür hicretler arkaplanlarında çoğunlukla böyle bir saiki barındırmazlar. Dolayısıyla Hadis ile birlikte bütünlüklü düşündüğümüzde "zihniyet dönüşümü"nün maddi hicrete öncelendiği görülecektir.

Mekke döneminde inen bir başka âyette de "Muhacir mü'min kadınlar" şeklinde bir kategoriye işaret edilmektedir: "Ey İman Edenler! Mü'min kadınlar hicret etmişler olarak size geldikleri zaman onları imtihan edin. Allah onların imanlarını daha iyi bilendir. Şayet onların (gerçekten) mü'min kadınlar olduklarını bilip öğrenirseniz, artık sakın onları kafirlere geri çevirmeyin..."[19] Bu âyet rivayete göre Hudeybiye antlaşmasından sonra Ukbe b. Ebu Muayt'ın kızı Ümmü Gülsüm'ün hicreti üzerine inmiştir.[20]

[16] 29/Ankebut 25-26
[17] 4/Nisa 100
[18] Buhari, İman 1
[19] 60/Mümtahine 10
[20] İbn Kesir, a.g.e., c. 14, s. 7842

Âyetteki "iman" vurgusuna özenle dikkat çekilmesi, yukarıda anlattığımız çerçevede muhacir kavramının içeriğini pekiştirmektedir.

Bundan sonraki âyetlerde terim olarak Muhacir'e işaret edildiği görülecektir: "Öne geçen Muhacirler ve Ensar ile olanlara güzellikle uyanlar; Allah onlardan hoşnut olmuştur, onlar da ondan hoşnut olmuşlardır. Ve (Allah) onlara, içinde ebedi kalacakları, altından ırmaklar akan cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş ve mutluluk budur."[20]

"Muhacirlerden öne geçenler" ile hicret ve yardım etme hususunda birinci dereceyi almış olanlar[21] kastedilmiş olabileceği gibi, Bedir savaşından önce hicret edenler, hem Kudüs hem de Kâbe'ye karşı namaz kılmış olanlar, Hudeybiye muahedesinden önce hicret edenler, Biatü'r-Rıdvan'da bulunmuş olanlar[22] da kastedilmiş olabilir. Fakat her halükârda burada muhacirlerin bir kısmı söz konusu edilmektedir. Fakat görüldüğü gibi belirli bir sayıdan söz etmemiz mümkün görünmemektedir. Yine de bu konuda iki farklı rivayet vardır. Muhacir'le Ensar'ın sayısının 50'şerden 100 olduğunu söyleyenler olduğu gibi, 56'şardan 112 olduğunu belirtenler de vardır.[23]

Bir başka âyet şöyledir: " Sizden faziletli ve varlıklı olanlar, yakınlara, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere (muhacirlere) vermekte eksiltme yapmasınlar, affetsinler ve hoşgörsünler, Allah'ın sizi bağışlamasını sevmez misin? Allah bağışlayandır, esirgeyendir."[24] Rivayete göre Hz. Ebubekir (RA) ifk hadisesi sebebiyle Mistaf b. Usame'ye infakta bulunmayacağına yemin etmişti.[25] Mistaf, Hem Hz. Ebubekir'in akrabası, hem fakir hem de muhacirdi.[26] Tefsircilerin bu rivayetlerine göre muhacir kelimesi ile tek bir kişi kastedilmektedir.

[20] 9/Tevbe 100
[21] Fahreddin Er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, Çev. Kurul, c. 12, Ank., Akçağ Yay., 1991, s. 145
[22] Seyyid Kutup, *Fi-Zilâli'l-Kur'an*, Çev. Kurul, c. 7, İst., Birleşik Yay., s. 385
[23] Bkz. M. Asım Köksal, *İslam Tarihi*, c. 1, İst., Şamil Yay., 1981, s. 110
[24] 24/Nur 22
[25] İbn Kesir, a.g.e., c. 11, s. 5810
[26] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 17, s. 21

Görüldüğü üzere muhacir kavramı farklı boyutlarda ve özel anlamdaki kullanımlarıyla dikkat çekmektedir. Muhacir aslında inanç temelinde oluşmuş bir topluluk olmakla birlikte, ayetlerde onların ekonomik, sosyal ve siyasal boyutları ile bazı olumlu özelliklerine değinilmektedir. Muhacir, bilindiği gibi Ensar'la her türlü kardeşlik ilişkisiyle Medine'nin nüvesini oluşturmaktadır. Medine toplumunun oluşması ve kuvvetlenmesi ile kan bağına bağlı bir takım haklar (miras vs) tekrar soya bağlı olarak sahiplerine iade edilmiştir.

Muhacir kavramı âyetlerde zahiren sosyal kategori şeklinde algılamaya müsaitse de, gerek rivayetlerde muhacirlerin sayısının azlığı, gerekse muhacirin kendi içinde ve dışarıya doğru sosyal, ekonomik, siyasal ilişki biçimleri, O'nun birincil ilişkilerle donanmış bir topluluk olduğu sonucuna varmamıza sebep olmaktadır.

3. Ensar

Arapça kökenli bir kelime olan Ensar, bilindiği gibi ıstılahi olarak Hz. Peygamber'e (SAV) yardım eden Medineli Müslümanları ifade etmektedir. İslam tarihinde bu kavram, bu tanıma denk gelecek biçimde kavramsallaşmıştır. Bu bağlamda bir topluluğa denk olmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Ensar kelimesi 11 kere geçmektedir.[27] Bunlardan onu Medine döneminde inen âyetlerde, bir tanesi ise Mekke döneminde inen âyette geçmektedir. Bunlardan yedisinin olumlu bir kullanımı varken, dördü olumsuz olarak kullanılmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'de Ensar kelimesi, kategori çağrışımı uyandırmaktadır. Bunun yanısıra Hz. İsa'nın (AS) havarileri ve Medineli Müslümanlar anlamında da kullanılmıştır. Dikkati çeken husus, üç olumsuz kullanımın "zalimlerin yardımcıları yoktur" şeklinde zulme bağlanarak anılır. Bu âyetlerden biri şöyledir:" Rabbimiz! Şüphesiz sen kimi ateşe sokarsan, artık onu hor ve aşağılık kılmışsındır. Zulmedenlerin yardımcıları yoktur."[28]

[27] Bu yerler; 2/Bakara 270; 3/Âl-i İmran 52 (iki kere), 192; 5/Maide 72; 9/Tevbe 100, 117; 61/Saf 14 (üç kere); 71/Nuh 25

[28] 3/Âl-i İmran 192

Kur'an-ı Kerim'de Ensar kelimesi Hz. İsa'nın havarilerini işaret ederek de kullanılmıştır: "Ey İman Edenler! Allah'ın yardımcıları olun; Meryem oğlu İsa'nın Havarilere 'Allah'a yönelirken benim yardımcılarım kimlerdir?' demesi gibi. Havariler de demişlerdi ki: 'Allah'ın yardımcıları bizleriz.' Böylece İsrailoğullarından bir topluluk iman etmiş ve bir topluluk da küfretmişti. Sonunda biz de iman edenleri düşmanlarına karşı destekledik, onlar da üstün geldiler."[29]

Bu âyetteki birinci kullanımda Ensar, Allah'ın dininin nüfuz alanını genişletmek için çaba sarfeden kişiler olmaktadır. Diğer iki kullanımda ise, Allah yolunda Hz. İsa'ya yardım edenlerden bahsedilmektedir. Buradaki havarilerin (Ensar) on iki kişi olduğu bilinmektedir.[30] Dolayısıyla bu âyetteki Ensar kelimelerinin birincil ilişkilerin hakim olduğu bir gruba işaret ettiğini söylemek mümkündür.

Bunlardan başka "Ensar" ile muhacirlere yardım eden Medineli Müslümanlar kastedilmektedir: "Öne geçen muhacirler ve Ensar ile olanlara güzellikle uyanlar; Allah onlardan hoşnut olmuştur, onlar da ondan hoşnut olmuşlardır ve (Allah) onlara, içinde ebedi kalacakları, altından ırmaklar akan Cennetler hazırlamıştır. İşte büyük kurtuluş ve mutluluk budur."[31] Burada "ensardan öne geçenler" ile Bedir savaşından önce muhacirlere yardım edenler kastedilmiş olabileceği gibi, Bedir savaşına katılanlar, Hudeybiye musalahasından önce muhacirlere yardım edenler, Biatü'r-Rıdvan'da bulunanlar da kastedilmiş olabilir.[32] Buradaki Ensar din temelli edindiği muhacir kardeşleriyle ekonomik, sosyal vs. birçok alanda bölüşümü ve yardımlaşmayı gönüllü olarak kabul eden fedakâr bir gruptur. Bu grubun en önemli ortak hareket temeli de din olarak görünmektedir.

Muhacir ile Ensar'ın Kur'an-ı Kerim'de beraber kullanımları vardır. Bu birliktelik, başka insanlarla kıyaslandığında Ensar ve muhacirin üstünlüklerinin vurgulanması açısından dikkat çekici-

[29] 61/Saf 14
[30] İbn Kesir, a.g.e., c. 14, s. 7874
[31] 9/Tevbe 100
[32] Seyyid Kutup, a.g.e., c. 7, s. 385

dir. Nitekim Hz. Peygamber'in (SAV) hayatının sonlarından itibaren tüm Hicri birinci yüzyıl boyunca bu kavramların bir statü, sonra da bir makama dönüşmesi garip karşılanmamalıdır.

Öyle görünüyor ki, Muhacir ve Ensar kavramlarının ayırıcı karakterinin bir gerçeği, Kur'an'ın bu iki grubun halini Hz. İsa ve davetinin haliyle karşılamasında görülür. Aslında ise, Kur'an nazarında, ortaya çıkan tahrifi düzeltmek için gönderilmiştir. Hz. İsa'ya Yahudilerden bir grup inanıp itaat etmiş ve O'nun havarileri ve ensarı olmuşlardır. Böylece onlar daha büyük bir cisimden – Yahudilik- koparak ayrılmışlardır. Aynı durum İslam için de geçerlidir. Muhacirler Kureyş'ten ve gayr-ı müslim Araplardan kopmuşlar ve ayrılmışlardır. Tıpkı Ensar'ın Yesrib'deki liderliğe karşı çıkması gibi. Açık olan şu ki, bu durum, Kureyş ve Araplar içinde gayr-ı müslim insanlar bulunduğu ve Yesrib'de de Müslüman olmayanlar olduğu sürece devam etti. Fakat bu iki terim Yesrib dışındaki Arapların müslüman olması ve Yesrib'in bütününün İslam'ı kabul etmesiyle gayesine ulaşarak yok olmuştur. Geriye bu terimlerin tarihselliği kalmıştır. Buna mukabil Yahudilerin hepsi Hıristiyan olmadıkları için, Hıristiyanlar Yahudilerin arasında ensar olarak kalmışlardır. Bu terimler, Hz. Peygamber'in hayatının sonlarında, siyasal ve sosyal anlamlar taşımaksızın muhacirler ve Ensar'ın, İslam'da öncelikleri ve yararlıklarından kaynaklanan faziletlerine işaret etmeye devam etmiştir.[33]

4. Şia

Arapça kökenli bir kelime olan (Eş-şîatü, çoğulu; Şiye'un, Eşyâ'un), taraftar, yardımcı, grup, topluluk, şiiler, benzerler anlamlarına gelir. Isfehani bu sözlük anlamlarını daha da açmaktadır: Bir cemaate veya hizbe bağlanmak, yayılmak ve kuvvetlenmek. Denilir ki; haber yayıldı yani çoğaldı, kuvvetlendi ve kavim bağlandı, çoğaldı. Odunla ateşi çoğalttım ve onu kuvvetlendirdim gibi. Şia, taraftar, insanın kendileriyle güç bulduğu kimselerdir. Onun için atılgan, gözü pek kimseye taraftar denir.[34]

[33] Rıdvan Seyyid, *İslam'da Cemaatler Kavramı*, Çev. Mehmet Can, İst., Endülüs Yay., 1991, s. 34-35
[34] Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 271

Anlaşılan odur ki, şia kavramında anahtar kelimeler taraftar ve kuvvet olmaktadır. Buna göre bu topluluğun gücü taraftarlarına yaptığı vurgu ile ortaya çıkmaktadır. Fahreddin Er-Razi de şiayı şöyle tanımlamaktadır: "Bir şey üzere birleşen, ittifak eden her topluluğa şia denilir. Binaenaleyh (Eş-şey'atü) kelimesi, birbirini izleyen, birbirine tabi olan insanlar anlamındadır."[35] Bu tanımda da "üzerinde birleşilecek ortak fikir" tarifin odak noktasına oturtulmuştur. Şianın bir başka tarifi onun "lider" vasfını önplana çıkarmaktadır: "Şia, birbirinin arkasında giderek bir emire veya reise taraftar olan fırka demektir."[36]

Bütün bu tarifleri birleştirdiğimizde şöyle bir tanım ortaya koymak mümkün gibi görünmektedir: "Şia, bir liderin önderliğinde, ortak bir fikir etrafında toplanan, üyelerinin birbiriyle güç buldukları taraftarlar topluluğudur." Bunun dışında Türkçe'de bu kavram daha çok İran'daki Şiileri kasteden bir kullanıma sahiptir.

Gerçekten şiilik, en geniş ve kapsamlı anlamıyla, hilafetin Hz. Muhammed'den sonra, Ehl-i Beyt ve/veya Hz. Ali'nin (RA) soyu kanalıyla yürümesi gerektiğine inanan ve diğer itikadi ve Fıkhî yaklaşımları daha çok bu temele dayanan bir İslam mezhebine verilen addır.[37]

Terim olarak şia kelimesi, Şia'nın bir fırka olarak zuhuruna kadar "taraftar" anlamında günlük Arap dilinde sık sık kullanılmıştır. Özellikle Hz. Osman'ın (RA) hilafetinin ikinci dönemi ile Hz. Ali'nin hilafeti sırasında, Müslümanların farklı görüşler etrafında toplanmaları üzerine toplulukları belirlemek için meselâ, Şîatü Ali, Şîatü Osman, Şîatü Muaviye vb. şekillerde pek sık kullanılmış ve bu kullanışta kesinlikle bir mezhep kastedilmemiştir. Hz. Ali'ye ve Ehl-i Beyt'ine uyanlar ve onlara taraftar olup yardım edenler anlamında, ilk olarak Ebu Mıhnef'in (774 Miladi tarihinde) Hz. Hasan'ın (RA) Kûfelilere hitaben söylediği "sizler bizim taraftarımızsınız" sözünde rastlanmaktadır.[38]

[35] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 9, s. 485
[36] Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3. baskı, c. 3, İst., Nebioğlu Yay., 1968, s. 1953
[37] Ali Ünal, "Şiilik", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, c.4, İst., Risale Yay., 1990, s. 26
[38] Ethem Ruhi Fığlalı, "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişmesi", *Şiilik*, İst., İSAV. Yay., 1993, s. 33

Şia kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 11 kere geçmektedir.[39] Bunlardan 10'u Mekkî âyetler içerisinde, biri Medenî âyette geçmektedir. Yine on yerde olumsuz bir şekilde kullanılırken, bir yerde olumsuz kullanımı bulunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de şia kelimesi bölük, taraftar, benzer, yol-metot ve ümmet anlamlarında kullanılmaktadır ki, bazı araştırmalar bunu te'yid etmektedir.[40]

Aşağıdaki âyette şia kavramı bölük, zümre anlamına gelmektedir: "Gerçek şu ki, Firavn yeryüzünde büyüklenmiş ve oranın halkını bir takım bölüklere ayırıp bölmüştü; onlardan bir taifeyi güçten düşürüyor, erkek çocuklarını boğazlayıp kadınları diri bırakıyordu. Çünkü o bozgunculardandı. Biz ise yeryüzünde güçten düşürülenlere lütufta bulunmak, onları önderler yapmak ve mirasçılar kılmak istiyoruz. Ve (istiyoruz ki) onları yeryüzünde iktidar sahipleri olarak yerleşik kılalım, Firavn'a, Haman'a ve askerlerine sakınmakta oldukları şeyi gösterelim."[41]

Bölükleşmenin dini parça parça etmeye dayandığı âyetler vardır: "Dinlerini parça parça edip gruplara ayrılanlar var ya, senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur. Onların işi ancak Allah'a kalmıştır. Sonra Allah onlara yaptıklarını bildirecektir."[42] Burada dinleri çok farklı sosyal, psikolojik, ekonomik, siyasal sebeplerin belirleyiciliği altında farklı anlamadan ortaya çıkan grup, fırka ve mezheplerin iması vardır. Bu gruplar farklı genişlikte olabilecektir. Fakat âyetin üslubundan bunun iyi niyetli bir anlama çabası olmadığı görülmektedir. Zaten âyette "senin onlarla hiçbir ilişkin yoktur" denirken, grupta biz duygusuna ve diğer gruplardan kendisini farklılaştırmaya işaret edildiği anlaşılmaktadır.

Şia kavramı Kur'an-ı Kerim'de "taraftar" anlamında da kullanılmaktadır: "(Musa) halkının haberi olmadığı bir zamanda şehre girdi, orada kavga etmekte olan iki adam buldu; bu kendi taraftarlarından, şu da düşmanlarından. Derken taraftarlarından olan düşmanlarından olana karşı ondan yardım istedi. Bunun üzerine ona bir yumruk attı. Ve işini bitiriverdi. (Sonra da) Bu Şeytan'ın

[39] Bu yerler; 6/En'am 65, 159; 15/Hicr 10; 19/Meryem 69; 28/Kasas 4, 15 (iki kere); 30/Rum 32; 34/Sebe' 54; 37/Saffat 83; 54/Kamer 51

[40] Yümni sezen, *İslam sosyolojisine Giriş*, İst., Turan Kültür Vakfı Yay., 1994, s. 93

[41] 28/Kasas 4-6

[42] 6/En'am 159

işindendir; O, gerçekten açıkça saptırıcı bir düşmandır dedi."[43] Bu âyette görüldüğü gibi taraftar kelimesinin işaret ettiği topluluk İsrailoğullarıdır.

Şia kelimesinin "benzer, emsal" anlamlarına geldiği yerler de mevcuttur. Bu "benzerler" ile geçmiş dönemde yıkıma, helâke uğramış topluluklara telmihte bulunulur: "Andolsun biz, sizin benzerlerinizi yıkıma uğrattık. Fakat öğüt alıp düşünen var mı? Onların işlemiş oldukları her şey kitaplarda yazılıdır."[44]

Şia kavramı bir başka âyette yol, sünnet anlamında kullanılmaktadır[45]: "Doğrusu İbrahim de O'nun (Nuh'un) milletindendi."[46] Bu âyet aynı zamanda şia kavramının tek olumlu kullanıldığı yerdir. Burada aslında Peygamberlerin takip ettikleri aynı geleneğe bir atıf vardır ki, yukarıda belirttiğimiz şekilde şia kavramının "birleşilecek ortak fikir" anlamıyla bir paralellik arz etmektedir.

Şia kavramı ümmet anlamına da gelmektedir: "Sonra her gruptan Rahman olan Allah'a karşı azgınlık göstermek bakımından en şiddetli olanını ayıracağız."[47] Burada her gruptan kastedilen her bir ümmettir.[48]

Bütün bu anlatılanların ışığında şia kavramının şu özellikleri içerdiğini belirtmeliyiz.

1- Grupta fikir birliği vardır.

2- Mekke döneminde inen âyetlerde geçen şia kelimesi çoğunlukla olumsuz bir fikri birliğe veya duruma işaret etmektedir. Bunun anlaşılır bir sebebi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü birliğe ve bütünlüğe zarar verecek farklı gruplaşmalar, Müslümanların bölünerek daha baştan yenilmelerini sonuçlayabilirdi.

3- Grubun sayısı ve genişliğinden ziyade, aynı durumda olma hususuna vurgu vardır.

[43] 28/Kasas 15
[44] 54/Kamer 51-52
[45] İbn Kesir, a.g.e., c. 12, s. 6807
[46] 37/Saffat 83
[47] 19/Meryem 69
[48] İbn Kesir, a.g.e., c. 10, s. 5166

5. Karye

(El-Karyetü, çoğulu; Kurâ) kelimeleri sözlükte, köy, insanların toplandıkları yer[49] anlamlarına gelmektedir. Ragıp El-Isfehani de Karye'yi bütün insanların toplandığı yer için bir isim olarak belirtir ve devamla şöyle der: Cumhur ulema Karye ehli manasınadır derken, bazıları Karye burada şu âyete de bağlı olarak kavmin bizzat kendisidir derler. Bu âyetler 16/Nahl 112, 28/Kasas 59, 47 Muhammed 13'tür. (el-Kurâ) şehir için bir isimdir.[50]

Anlaşılan odur ki Karye, insanların toplandıkları köy, şehir vb. gibi yerleşim birimleri olmaktadır. Her ne kadar Karye kelimesiyle mekan önplana çıkıyorsa da, kastedilen şeyin o mekanda yaşayan topluluk olduğu belirtilmelidir.

Karye kelimesi Kur'an-ı Kerim'de 57 kere geçmektedir.[51] Bunlardan 37'si Mekki âyetlerde geçerken, 20'si de Medenî âyetler içindedir. 53 yerde olumsuz olarak kullanılırken, 4 yerde olumsuz olmayan bir kullanımı vardır. Karye kelimesi 37 kere müfred, bir kere tesniye, 19 kere de çoğul olarak geçmektedir.

Karye kelimesi Kur'an-ı Kerim'de kasaba, şehir, cemiyet ve hatta medeniyet anlamlarını karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Özel olarak da şehirlerin anası olan Mekke'yi kastederek geçmektedir. Dikkatimizi çeken bir husus da daha çok olumsuz olarak kullanılmasıdır. Âyetlerin çoğunun Mekke döneminde inmesinin de bu durumla paralellik arz ettiğini söyleyebiliriz. Zira mü'min olmak istemeyen Mekke müşrikleri bu karyeler ile korkutulmaktadır.

Karye kavramının Kur'an-ı Kerim'de kasaba anlamında kullanıldığı yerler vardır: "Yahut görmedin mi o kimseyi ki, evlerinin duvarları çatıları üzerine çökmüş (alt üst olmuş) bir kasabaya uğradı. Ölümünden sonra Allah bunları acaba nasıl diriltir de-

[49] Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 1224

[50] Ragıp El- Isfehani, a.g.e., s. 402

[51] Bu yerler; 2/Bakara 58, 259; 4/Nisa 75; 6/En'am 92, 123, 131; 7/A'raf 4, 82, 88, 94, 96, 97, 98, 101, 161, 163; 10/Yunus 98; 11/Hûd 100, 102, 117; 12 Yusuf 82, 109; 15/Hicr 4; 16/Nahl 112; 17/İsra 16, 58; 18/Kehf 59, 77; 21/Enbiya 6, 11, 74, 95; 22/Hac 45, 48; 25/Furkan 50, 51; 26/Şuara 208; 27/Neml 34, 56; 28/Kasas 58, 59 (iki kere); 29/Ankebut 31, 34; 34/Sebe' 18 (iki kere), 34; 36/Yasin 13; 42 Şura 7; 43/Zuhruf 23, 31; 46/Ahkaf 27; 47/Muhammed 13 (iki kere); 59 Haşr 7, 14; 65/Talak 8

di. Bunun üzerine Allah onu öldürüp yüz sene bıraktı. Sonra tekrar diriltti. Ne kadar kaldın dedi. Bir gün yahut daha az dedi. Allah ona; hayır yüz sene kaldın. Yiyeceğine ve içeceğine bak, henüz bozulmamıştır. Eşeğine de bak. Seni insanlara bir ibret kılalım diye (yüz sene ölü tuttuk ve sonra tekrar diriltik). Şimdi sen kemiklere bak, onları nasıl düzenliyor, sonra ona nasıl et giydiriyoruz dedi. Durum kendisince anlaşılınca; şimdi iyice biliyorum ki, Allah her şeye kadirdir dedi."[52] Bazı rivayetlerde bu kişinin Üzeyr (AS), diğerlerinde ise Hızır, Hazkiyel b. Bora, bu kasabanın da Beytü'l-Makdis olduğu belirtilmektedir.[53]

Karye kelimesi bazı âyetlerde şehir hükmündeki beldelere bir işaret olarak kullanılmaktadır: "Onlara (İsrailoğullarına): Bu şehirde oturun, ondan istediğiniz yerden yiyin, dileğimiz bağışlanmaktır deyin ve kapısından secde ederek girin, (Biz de) hatalarınızı bağışlayalım, iyilik yapanların (armağanlarını) arttıracağız denildiğinde, onlardan zulme sapanlar, sözü kendilerine söylenenden başkasıyla değiştirdiler. Biz de bunun üzerine zulme sapmaları dolayısıyla gökten "iğrenç bir azap" indirdik. Bir de onlara deniz kıyısındaki şehri (n uğradığı sonucu) sor. Hani onlar Cumartesi (yasağını) çiğneyerek haddi aşmışlardı. Cumartesi günü iş yapma yasağına uyduklarında balıkları onlara açıktan akın akın geliyor, Cumartesi günü iş yapma yasağına uymadıklarında ise gelmiyorlardı. İşte biz fıska sapmaları dolayısıyla onları böyle imtihan ediyorduk."[54] A'raf 161'de anlatılanlar, Bakara 58'de de geçmektedir. Oraya atıfla bu beldenin Şittim[55] veya Kudüs[56] olduğu rivayetleri vardır. A'raf 163'de zikredilen şehrin hangisi olduğu konusunda da ihtilaflar vardır. Bazı rivayetler bu şehrin Eyle', bir kısmı Medyen, bir başka rivayet ise Makna olduğunu söylemektedir.[57]

Aşağıdaki âyette ise Karye'nin Mısır'ın başkenti olduğu[58] belirtilmektedir ki, bu durumda bu kavram büyük bir kente işaret

52 2/Bakara 259
53 İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 1033
54 7/A'raf 161-163
55 Mevdudi, *Tefhimü'l-Kur'an*, Çev. Kurul, c. 1, 2. baskı, İst., İnsan Yay., 1996.
56 Seyyid Kutup, a.g.e., c. 1, s. 151-152
57 İbn Kesir, a.g.e., c.6, s. 3109
58 Seyyid Kutup, a.g.e. c. 8, s. 470

etmektedir: "İçinde (yaşamakta) olduğumuz şehre sor, hem kendisinde geldiğimiz kervana da. Biz gerçekten doğruyu söyleyenleriz."[59]

Bir başka âyet şöyledir: "Resulüm! Andolsun (bu Mekkeli putperestler) bela ve felaket yağmuruna tutulmuş olan o beldeye uğramışlardır. Peki onu görmüyorlar mıydı? Hayır onlar öldükten sonra dirilmeyi ummamaktadırlar."[60] Burada da Lût (AS) kavmi beldesinden Sedom'a[61] işaret vardır ki, Sedom bir şehirdir ve nüfusunun 100 binin üzerinde olduğu tahmin edilmektedir.[62]

Antakya ilinin kastedildiği ileri sürülen[63] bir başka Karye kavramının geçtiği âyet şöyledir: "Sen onlara o şehir halkının örneğini ver. Hani oraya elçiler gelmişti. Hani biz onlara iki elçi göndermiştik. Fakat onlar ikisini yalanlamışlardı. Biz de (iki elçiyi) bir üçüncüyle güçlendirdik. Böylece dediler ki: "Şüphesiz biz, size, gönderilmiş elçileriz."[64]

Karye kavramının Ümmü'l-Kura yani şehirlerin anası şeklinde kullanılıp, bununla Mekke'nin kastedildiği âyetler vardır: "İşte bu (Kur'an) önündekileri doğrulayıcı ve şehirler anası (Mekke) ile çevresindekileri uyarıp korkutman için indirdiğimiz kutlu bir kitaptır. Âhirete iman edenler buna inanırlar. Onlar namazlarını (özenle) koruyanlardır."[65]

Ümmü'l-Kura kavramını "başkent" ile karşılayıp böylece Mekke'nin bir başkent olma özelliği kimi rivayetlerde vurgulanmaktadır.[66] Ayrıca âyette şehir ile din arasında kuvvetli ilişki göze çarpmaktadır. Nitekim şehir anlamına gelen Medine, bir tapınak veya aynı zamanda pazar yeri etrafında kabilelerin yerleşmesinden doğan şehir olarak tarif edilmektedir.[67] Zira insanlar rastgele yerle-

[59] 12/Yusuf 82
[60] 25/Furkan 40
[61] İbn Kesir, a.g.e., c. 11, s. 6011
[62] M. Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi*, c. 1, 3. baskı, Ank., T.D.V. Yay., 1993, s. 246
[63] Elmalılı M. Hamdi Yazar, a.g.e., c. 6, s. 4015
[64] 36/Yasin 13-14
[65] 6/En'am 92
[66] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 10, s. 25
[67] H. Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İst., M.E.B. Yay., 1969, s. 197

şim birimleri seçmemektedir. Bu bağlamda kutsal kentler ve tapınaklar, dünyanın merkezindedirler.[68]

Çoğunlukla ifade edildiği gibi, dünyadaki bütün şehirlerin ilki Mekke'dir. Mescid-i Haram'ın çekirdek yapısı olan Kâbe, Kur'an'ın tanıklığıyla yeryüzünde insanlar için kurulan ilk evdir. Bu evin etrafında kurulan Mekke de bütün şehirlerin anası Ümmü'l-Kura'dır.[69]

Bunların dışında Karye kavramı, "ülke", "memleket" anlamında da kullanılmaktadır. Bu memleketlerin kapsamı değişmektedir. Hatta geçmişte yıkıma uğrayan bazı karyeler içinde medeniyet seviyesine çıkmış olanlar da vardır. Bu bakımdan karye kavramının içeriğini medeniyete kadar genişletebiliriz.[70]

Medenilik toplu halde bulunmayı ve beraber yaşamayı zorunlu kılan bir durumdur. Bu bir medeniyetin oluşması için zarurettir. Nitekim İbn Haldun da medeniyetin oluşması için göçebelikten yerleşik hayata geçmeyi gerekli görür.[71] Medeniyet, yaşanan sosyal problemler karşısında bir anlamda toplulukların maddi ve manevi ürünlerinin belirli bir zaman kesitindeki adı olarak görülebilir.[72]

Kısaca medeniyetten bahsettikten sonra, ülke, memleket ve medeniyet gibi anlamların kastedildiği bazı âyetlere bakabiliriz: "Böylece biz, her ülkenin önde gelenlerini –orada hileli düzenler kursunlar diye- oranın suçlu günahkârları kıldık. Oysa onlar hileli düzeni ancak kendilerine kurarlar da bunun şuuruna varmazlar."[73]

Allah haksızlıkla hiçbir memleketi helak etmez: "Halkı iyi olduğu halde Rabbin, haksızlıkla memleketleri helak etmez."[74] Hz. İbrahim'in karyesinin kastedildiği[75] bir topluluk ki, onlar güvende iken nankörlük etmeleri sebebiyle sıkıntı tadmışlardır: "Allah (ibret için) bir ülkeyi örnek verdi; Bu ülke güvenli, huzurlu idi; ona

[68] Mircae Eliade, *Kutsal ve Dindışı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, Ank., Gece Yay., 1991, s. 20
[69] Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, 3. baskı, İst., Beyan Yay., 1992, s. 199
[70] Bu konuda bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 2. baskı, İst., Yeni Boyut Yay., 1993, s. 277
[71] Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kadiri Ugan, c. 1, İst., M.E. B. Yay., 1989, ss. 302-304
[72] Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, İst., Ağaç Yay., 1992, s. 365
[73] 6/En'am 123
[74] 11/Hûd 117
[75] Seyyid Kutup, a.g.e., c. 9, s. 256

rızkı her yerden bol bol gelirdi., Sonra onlar Allah'ın nimetlerine karşı nankörlük ettiler. Allah da onlara, yaptıklarından ötürü açlık ve korku sıkıntısını tattırdı."[76]

Bir ülkenin helak vakti geldiği zaman refahtan azmış zümreler işbaşındadır ve onlar kötülük işlerler: "Biz, bir ülkeyi helak etmek istediğimiz zaman, onun varlık ve güç sahibi önde gelenlerine emrederiz, böylelikle onlar onda bozgunculuk çıkarırlar. Artık onun üzerine söz hak olur da, onu kökünden darmadağın ederiz."[77]

Karyenin bozulma süreci ile helak arasında kopmaz bir ilişki vardır. Dolayısıyla bu ilişki sünnetullah kavramı çerçevesinde ifade edilebilir: "Hiçbir ülke (veya şehir) olmasın ki, kıyamet gününden önce biz onu ya bir yıkıma uğratacağız veya onu şiddetli bir azapla azaplandıracağız; bu (muhakkak) o kitapta yazılıdır."[78]

Helak edilen karye için artık geri dönüş imkansızdır: "Yıkıma uğrattığımız bir ülkeye (tekrar dünya hayatı) imkansızdır; hiç şüphesiz onlar (dünyaya) bir daha geri dönmeyeceklerdir."[79]

Bu karyelerin yıkım sebeplerinin başında zulüm görünmektedir. Zulmeden ülkeler için helak kaçınılmazdır. Helak edilen o karyelerden geriye bazı kalıntılar kalmıştır: "Nitekim bir çok memleket vardı ki, o memleket (halkı) zulmetmekte iken, biz onları helak ettik. Şimdi o ülkelerde duvarlar, (çökmüş) tavanların üzerine yıkılmıştır. Nice kullanılamaz hale gelmiş kuyular ve (ıssız kalmış) ulu saraylar vardır."[80]

Bir ülkenin fethi sosyal değişmeye neden olabilir ki, statüsü yüksek olanlar bu kariyerlerini kaybetme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Kur'an-ı Kerim bu durumu Sebe' melikesinin diliyle anlatır: "Dedi ki: 'Gerçekten hükümdarlar, bir ülkeye girdikleri zaman, orasını bozguna uğratırlar ve halkından onur sahibi olanları hor ve aşağılık kılarlar. İşte onlar böyle yaparlar."[81]

[76] 16/Nahl 112
[77] 17/İsra 16
[78] 17/İsra 58
[79] 21/Enbiya 95
[80] 22/Hac 45
[81] 27/Neml 34

Hangi karyeye bir uyarıcı gönderilmişse oranın önde gelenleri "babalarını üzerlerinde buldukları yolda" devam edeceklerini deklare ederek kuru bir gelenekçiliğe savrulmuşlardır: "Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek, mutlaka oranın varlıklıları; babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız derlerdi."[82]

6. Şa'b

(Eş-Şa'bu, çoğulu; Şu'ûb) kelimesi sözlükte, millet, ulus anlamlarına gelmektedir.[83] Istılahi olarak Şa'b kavramı, "bir aileden doğup dallanan kabileler grubu"[84] anlamına gelmektedir. Yümni Sezen ise Şa'b' kavramının kendisini meşhur bir babaya dayayan çok insan topluluğu olduğunu ve Arapların genelde Şa'b'ı halk anlamında kullandıklarını belirtir.[85] Buna göre Şa'b, meşhur bir babaya nispetle çoğalan kabilelerin oluşturduğu ve hatta boyutu ulusa kadar uzanan insanlar topluluğu, halk olmaktadır.

Elmalılı da bu argümanları teyid eder bilgiler vermektedir: "Müteaddid kabileleri câmi olan heyet-i mecmuası bir asla mensup bulunan büyük cemiyete de re's ve Şa'b tesmiye olunur. Bu suretle bir asla mensup olan cemiyet şa'bdır ki, kabileleri ihtiva eder."[86]

Kur'an-ı Kerim'de şa'b kavramı iki kere geçmektedir.[87] Bunlardan birinde tekil bir kullanım varken, diğerinde çoğul kullanılmıştır. Biri Mekkî, diğeri Medenî âyetler içinde geçmektedir. Mekkî olan olumsuz kullanılırken, Medenî olan olumludur.

Bu âyetlerden birinde şa'b kavramı birçok kabilelerden oluşan ve hatta boyutu bugünkü anlamda ulusa kadar genişletilebilecek bir bağlamda kullanılmaktadır: "Ey İnsanlar! Gerçekten biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizle tanışmanız için sizi halk ve kabileler (şeklinde) kıldık. Hiç şüphesiz Allah katında

[82] 43/Zuhruf 23
[83] Mevlüt Sarı, a.g.e, s. 824
[84] Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 262
[85] Yümni Sezen, a.g.e., s. 91
[86] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, a.g.e., c. 6, s. 4478
[87] Bu yerler; 49/Hucurat 13; 77/Mürselât 30

sizin en üstün olanınız, takvaca en ileride olanınızdır. Hiç şüphe yok Allah bilendir, haber alandır."[88]

Dikkat edilirse âyet, kabileler ve halklar şeklindeki bir farklılaşmanın temel sebebini "tearuf" olarak belirtir. Hemen arkasından bunun bir ırkçılığa savrulmaması için, üstünlüğün ölçüsünü takva olarak koyar. Dolayısıyla şa'b kavramı bu bağlamda sosyolojik bir topluluğun, tabii bir grubun karşılığı olmaktadır.

Diğer âyette ise bir kıyamet sahnesi çizilmektedir. İnkarcılara hitabedilerek şa'b ile kategorik bölünmelere işaret edilmektedir: "(İnkarcılara o gün şöyle denilir;) Yalan sayageldiğiniz azaba doğru gidin. Üç kola ayrılmış (ama) ne gölgelendiren ne de alevden koruyan bir gölgeye gidin."[89]

7. Fie

Arapça kökenli olan (El-fietü, çoğulu; fiâtün), "grup, topluluk, cemaat, fırka"[90] gibi anlamlara gelir. Yümni Sezen Fîe'nin, "birbirleriyle açıkça yardımlaşan cemaat olduğunu"[91] söyler. Buna göre "Fîe" kavramını anlamada "yardımlaşma"nın anahtar bir kelime olduğunu söyleyebiliriz. Zeccâc bu kelimenin Arapça kullanışından hareketle Fîe kavramını, insanların bir kısmı anlamında ele almaktadır.[92]

Fîe kelimesi Kur'an-ı Kerim'de birçok yerde geçmektedir. Bunların sayısı on birdir.[93] Yaklaşık olarak olumlu ve olumsuz kullanımlarının sayısının birbirine denk olduğu görülmektedir. Sekiz kere tekil biçimde kullanılırken, üç kere tesniye halinde kullanımı vardır. Bunlardan sadece ikisi Mekke döneminde geçerken, geriye kalanları Medine dönemindedir. Bu durumda Medine döneminde Fîe kavramının daha çok kullanıldığını söyleyebiliriz ki, vatanlarını, mallarını terk ederek hicret eden müslümanların yardımlaşma

[88] 49/Hucurat 13
[89] 77/Mürselât 29-31
[90] Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 1126
[91] Yümni Sezen, a.g.e., s. 93
[92] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 5, s. 359
[93] Bu yerler; 2/Bakara 249 (iki kere); 3/Âl-i İmran 13 (iki kere); 4/Nisa 88; 8/Enfal 16, 19, 45, 48; 18/Kehf 43; 28/Kasas 81

ve dayanışmaya en çok ihtiyaç duyduğu Medine döneminde Fîe kavramının daha çok geçmesi anlamlıdır.

Fîe kavramı Kur'an-ı Kerim'de ordu, birlik, aynı görüşü paylaşan grup, birbirlerine yardımcı olacak cemaat, avane gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Dikkat edilirse hangi anlamını ele alırsak alalım, dayanışma ve yardımlaşmaya işaret edildiği belli olmaktadır. İlk olarak Fîe kavramının ordu, birlik anlamında kullanıldığı âyetlere bakabiliriz.

Bir âyette Tâlût ve ordusundan bahisle şöyle buyrulur: "Tâlût askerlerle beraber (cihad için) ayrılınca; biliniz ki Allah sizi bir ırmakla imtihan edecek. Kim ondan içerse benden değildir. Eliyle bir avuç su içen müstesna kim ondan içmezse bendendir. Dedi. İçlerinde pek azı müstesna hepsi ırmaktan içtiler. Tâlût ve iman edenler beraberce ırmağı geçince, bugün bizim Calut'a ve askerlerine karşı koyacak hiçbir gücümüz yoktur dediler. Allah'ın huzuruna varacaklarına inananlar: nice az sayıda bir birlik Allah'ın izniyle çok sayıdaki birliği yenmiştir. Allah sabredenlerle beraberdir."[94]

Rivayete göre Tâlût'un ordusu 80 bin kişi idi. Bunlardan su içmeyen askerler dört bin kadar tahmin edilmektedir. [95] Dolayısıyla bu durumda âyette belirtilen fîe (az sayıda birliğin) sayısı için dört bin dememiz mümkün görünmektedir. Bu grup aslında genel bir ordunun içinde bir kısım birliğe işaret etmektedir.

Allah Bedir savaşından bahsederek iki farklı grubu (orduyu) fîe kavramıyla ifade eder: "(Bedir'de) karşı karşıya gelen şu iki grubun halinde sizin için büyük bir ibret vardır. Biri Allah yolunda çarpışan bir grup, diğeri ise bunları apaçık kendilerinin iki misli gören kafir bir grup. Allah, dilediğini yardımı ile destekler. Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır."[96] Müfessirler iki topluluktan (Fîe) maksadın Bedir gününde Hz. Peygamber (SAV) ve ashabıyla, Mekke müşrikleri olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bedir savaşında müşriklerin 950, mü'minlerin

[94] 2/Bakara 249
[95] İbn Kesir, a.g.e., c. 3, s. 982
[96] 3/Âl-i İmran 13

313 civarında kuvvetleri olduğu belirtilmektedir.[97] Buna göre fie kavramı burada iki farklı orduyu ifade edecek derecede bir genişliğe sahip görünmektedir.

Bir başka âyette Fîe kavramı "takım veya başka bir müslüman kıta"[98] anlamında kullanılmaktadır: "Ey Mü'minler! Toplu halde kafirlerle karşılaştığınız zaman onlara arkanızı dönmeyin. Tekrar savaşmak için bir tarafa çekilme veya diğer bölüğe ulaşıp mevzi tutma durumu dışında, kim böyle bir günde onlara arka çevirirse, muhakkak ki o, Allah'ın gazabını hak etmiş olarak döner. Onun yeri de Cehennem'dir. Orası varılacak ne kötü yerdir."[99] Abdullah b. Ömer'in özel bir olaydan yola çıkarak buradaki fîe'nin Hz. Peygamber olduğunu iddiası vardır ki[100] bu, fîe kavramında kanaatimizce liderliğin önemini vurgulamaktadır.

Bunun dışında Fîe kavramı, Kur'an-ı Kerim'de aynı görüşlere sahip cemaat anlamında kullanılmıştır: "Size ne oldu da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız? Halbuki Allah onları kabul ettikleri yüzünden başaşağı etmiştir. Allah'ın saptırdığını doğru yola getirmek mi istiyorsunuz? Allah'ın saptırdığı kimse için asla yol bulamazsın."[101]

Bu ibare Mekke'de ve Arabistan'ın diğer bölgelerinde İslam'ı kabul eden, fakat Medine'ye hicret etmeyen münafıklarla ilgilidir. Bu durum, yani âyette belirtilen ikilem, münafıklara nasıl davranacağını kestiremeyen Müslümanlar için büyük bir sorun olmuştur.[102] Anlaşıldığı kadarıyla belirtilen münafıklar hakkında olumlu ve olumsuz düşünen iki farklı grup bu âyette fîe kavramıyla verilmektedir. Âyet son tahlilde münafıklar hakkında olumsuz düşünenleri doğrulamaktadır.

Aşağıdaki âyette fîe kavramı "cemaat" anlamına gelmektedir ki, boyutu bir ülke insanlarının sınırlarına kadar genişletilebilir: "(Ey Kafirler) Eğer siz fetih istiyorsanız, işte size fetih geldi! Ve eğer (inkardan) vazgeçerseniz, bu sizin için daha iyidir. Yine (Pey-

[97] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 6, s 180
[98] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2378
[99] 8/Enfal 15-16
[100] İbn Kesir, a.g.e., c. 7, s. 3262
[101] 4/Nisa 88
[102] Mevdudi, a.g.e., c. 1, s. 387-388

gamber'e) düşmanlığa dönerseniz, biz de O'na yardıma döneriz. Topluluğunuz çok bile olsa sizden hiçbir şeyi savamaz. Çünkü Allah, mü'minlerle beraberdir."[103]

Fîe kavramı Kur'an-ı Kerim'de "yardım edecek destekçi grubu" anlamında da kullanılır. Aşağıdaki âyette belirtilen kişi malı ve servetiyle övünen, bu şekilde Allah'a ortak koşan sapkın bir kişidir ki, bahçesi âfet görmüştür: "Kendisine Allah'dan (CC) başka yardım edecek destekçileri olmadığı gibi, kendi kendini de kurtaracak güçte değildi."[104] Buradaki fîe kavramı manası itibarıyla çoğuldur[105] ve dikkat edilirse "yardım" vurgusu fîe kavramıyla paralelliğini ortaya çıkarmaktadır.

Yine aşağıdaki âyette de Karun anlatılırken fîe kavramıyla "yardım edecek avane" kastedilir: "Nihayet biz onu da sarayını da yerin dibine geçirdik. Artık Allah'a karşı kendisine yardım edecek avanesi olmadığı gibi, o kendisini savunup kurtarabilecek kimselerden de değildi."[106]

8. Taife

Arapça kökenli bir kelime olan (Et-tâifetü, çoğulu; Tavâif), "grup, fırka, bölük, topluluk, bir şeyden kısım, parça"[107] gibi anlamlara gelmektedir. Arapça'da "taife" kelimesinin asıl manası, cemaat ve topluluktur. Çünkü taife bir şeyi sarması mümkün olan miktar demektir. Ama tek bir şeyin de taife ismini alması mümkündür. Ferra der ki; bir mezhebi tercih edip, onu destekleyen kimse, sanki o şeyi kalbiyle kuşatmış gibi olur. Bu sebeple tek kişi taife olabilir.[108] Buna karşılık en azının 3-4 kişi olması gerektiğini ifade edenler de olmuştur.[109] Arapçada taife kelimesi fırka kelimesine göre daha küçük bir topluluğu ifade etmek için kullanılır.[110] Buna göre taifenin ana gövdeden ayrılan küçük topluluklara işaret ettiğini söylemek mümkündür.

103 8/Enfal 19
104 18/Kehf 43
105 Fahrettin Er-Razi, a.g.e., c. 15, s. 187
106 28/Kasas 81
107 Mevlüt sarı, a.g.e., s. 946
108 Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 12, s. 76
109 Elmalılı M.Hamdi Yazır, a.g.e.,c. 5, s. 3472
110 Mevdudi, a.g.e., c. 5, s. 440

Kur'an-ı Kerim'de taife kavramı 24 kere geçmektedir.[111] En'am 156 ve Kasas 4'de geçen taife kavramları Mekke'de, diğerleri Medine'de nazil olmuştur. Açıkça bellidir ki kavram, Medine'de daha fazla kullanılmıştır. Taife kavramı yedi yerde olumlu anlamda kullanılırken, çoğunlukla olumsuz bir kullanımı vardır. Çoğul olarak hiç geçmemekte, yirmi yerde tekil, dört yerde de tesniye şeklinde kullanılmaktadır.

Mekke döneminde geçen taife kavramı bir soy ve sosyal kategori özelliği taşımaktadır: "Bizden önce kitap yalnızca iki topluluğa indirildi, biz ise onların ders gördüklerinden habersiziz demeyesiniz diye..."[112] Âyette kastedilen iki taife, Yahudiler ve Hıristiyanlardır.[113] Böylece burada taife ile sayısı oldukça fazla sosyal kategorilere işaret edilir.

Benzer bir âyet şöyledir: " Gerçek şu ki, Fir'avn yeryüzünde büyüklenmiş ve oranın halkını birtakım fırkalara ayırıp bölmüştü. Onlardan bir taifeyi güçten düşürüyor, erkek çocukları boğazlayıp kadınlarını diri bırakıyordu. Çünkü o bozguncülardandı."[114]

Rivayete göre burada taife kavramıyla İsrailoğulları kastedilmektedir.[115] Bu husus Tevrat'ta da geçmektedir: "Ve Mısırlılılar İsrailoğullarını şiddetle işlettiler ve şiddetle işlettikleri bütün işlerinde, tarlada, her çeşit işte, harçta ve kerpiçte ağır işle hayatlarını acı ettiler."[116]

Medine dönemindeki âyetlere dayanarak taife ile aynı yöneliş içinde olan insanlardan müteşekkil ufak grup ya da kendilerini aynı durumda gören insan topluluğunun kastedildiği söylenebilir.[117]

Nitekim bir âyet şöyledir: "Kitap ehlinden bir taife dedi ki; 'İman edenlerin üzerine inene, gündüzün başlangıcında inanın,

[111] Bu yerler; 3/Âl-i İmran 69, 72, 122, 154 (iki kere); 4/Nisa 81, 102 (iki kere), 113; 6/En'am 156; 7/A'raf 87 (iki kere); 8/Enfal 7; 9/Tevbe 66 (iki kere), 83, 122; 24/Nur 2; 28/Kasas 4; 33/Ahzab 13; 49/Hucurat 9; 61/Saf 14 (iki kere); 73/Müzzemmil 20

[112] 6/En'am 156

[113] İbn Kesir, a.g.e., c. 6, s. 2872

[114] 28/Kasas 4

[115] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 5, s. 3718

[116] Çıkış: 11-14, *Kitab-ı Mukaddes*, İst., Kitab-ı Mukaddes Şirketi Yay., 1991

[117] *Rıdvan Seyyid, a.g.e., s. 30*

bitiminde ise inkar edin. Belki onlar da dönerler."[118] Buradaki taifenin Yahudi âlimleri ve liderleri olduğu belirtiliyor.[119] Dolayısıyla buradaki taife Yahudiler içinde aynı yönelişte olan küçük bir topluluğa işaret etmektedir.

Aşağıdaki âyette geçen iki taife kavramı nicelik yönünden birbirinden oldukça mesafeli topluluklara atıfla kullanılmaktadır: "Hani Allah, iki taifeden birinin muhakkak sizin olacağını va'detmişti; Siz de güçsüz olanın sizin olmasını istemekteydiniz. Oysa Allah, sözleriyle hakkın gerçekleşmesini sağlamak ve küfre sapanların arkasını kesmek (kökünü kurutmak) istiyordu."[120]

Buradaki iki taifeden güçsüz olanı 30-40 kişilik Kureyş kervanı[121], güçlü olan ise 1000 kişilik Kureyş ordusudur.[122] Kureyş kervanının sayısını 300'e kadar çıkaranlar da vardır.[123] Burada taife kavramının yaklaşık bir sayısal standarda sahip olmadığını görmekteyiz. Bu da nicelikten çok kavramın nitelik yönünü önplana çıkarmaktadır. Bir diğer dikkat çekilmesi gereken nokta da, kendisinden taife şeklinde bahsedilen Kureyş kervanı, ekonomik sebeplerle bir araya gelmiş topluluklardan oluşmaktadır. Aşağıdaki âyete dayanarak taifenin asgari sayısı hakkında görüşler belirtilmiştir. Âyet şöyledir: "Zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüzer değnek vurun. Eğer Allah'a ve Âhiret gününe iman ediyorsanız, onlara Allah'ın dinini (uygulama) konusunda sizi bir acıma tutmasın; onlara uygulanan cezaya mü'minlerden bir taife de şahit bulunsun."[124]

Bu âyete dayanarak İbn Abbas ve Şafii zina şahitlerinin sayısının dört olmasından hareketle, taifenin asgari sayısının dört olduğunu ifade etmektedirler.[125] Dikkat edilirse bu taifenin özelliği şahitler olmalarıdır.

[118] 3/Â-i İmran 72
[119] Mevdudi, a.g.e., c. 1, s. 270
[120] 8/Enfal 7
[121] Mevdudi, a.g.e., c. 2, s. 155
[122] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2369
[123] Hasan İbrahim Hasan, *İslam Tarihi*, Çev. İ. Yiğit-S.Gümüş, c. 1, 2. baskı, İst., Kayıhan Yay., 1987, s. 144
[124] 24/Nur 2
[125] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 16, s. 515

Bir başka âyet şöyledir: "Mü'minlerden iki taife çarpışacak olursa, aralarını bulup-düzeltin. Şayet biri diğerine haksızlıkla tecavüzde bulunacak olursa, artık haksızlıkla tecavüzde bulunanla, Allah'ın emrine dönünceye kadar savaşın; Eğer sonunda (Allah'ın emrini kabul edip) dönerse, bu durumda adaletle aralarını bulun ve (her konuda) adil davranın. Şüphesiz Allah adil davrananları sever."[126] Bu iki taifenin Evs ve Hazrec kabileleri olduğu[127] kaynaklarda belirtilmektedir. Her halükârda bu iki taife mü'minler ana kitlesinin parçalarıdır. Bu âyet bağlamında taifenin boyutları bir ülkeye kadar genişletilebilir.

Aşağıdaki taife kavramı olumlu bir halde, mü'minlerden bir cemaate işaret etmektedir. Bunların da temel özellikleri gecelerin bir kısmını ibadetle geçirmeleridir: "(Resulüm!) Senin gecenin üçte ikisine yakın kısmını, yarısını, üçte birini yatmadan (ibadetle) geçirdiğini ve beraberinde bulunan bir taifenin de (böyle yaptığını) Rabbin elbette biliyor..."[128]

Bütün bu âyetlere dayanarak, taifenin sosyal kategori, kabile vb. gibi anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı vaki ise de, genel anlamda "aynı yöneliş içinde olan" ve ana gövdeden bu bağlamda farklılaşmış gruplar için kullanımı daha yaygındır.

9. Fırka

Arapça kökenli bir kelime olan (*El-firkatü*, çoğulu; *firak*), fırka, takım, grup, tümen, parti; (El-ferîku, çoğulu; fürkâü), parti gibi anlamlara gelir.[129] Ayrılma ve bölünme anlamlarına gelen (El-fürkatü) ile çatlak, yarık anlamlarına gelen (El-felaq) kelimeleri birbirine yakındır. Fırka, diğerinden ayrılmış cemaattir. Melekler hasım olan şeylerin arasını ayırandır. Hz. Ömer'e hakla bâtılın arasını ayırmasından dolayı "Faruk" denilmiştir.[130]

Anlaşılmaktadır ki fırkada vurgu, daha çok ayrılık kelimesi üzerinedir. Din sosyolojisi fırka üzerinde dini ikaz, itiraz ve protes-

126 49/Hucurat 9
127 İbn Kesir, a.g.e., c. 13, s. 7408
128 73/Müzzemmil 20
129 Mevlüt sarı, a.g.e., s. 1153
130 Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 377-378

to hareketleri dolayısıyla durur.[131] Bu durumda fırka kavramı, insanlar arasından ayrılmış belli bir grup ve topluluğu ifade eder. Terim olarak, İslam fikir tarihinde, kendilerine has siyasi düşünce veya itikadi telakkilere sahip bulunan gruplar için "siyasi akım" (bir nevi parti) ve "itikadi mezhep" anlamında kullanılmıştır.[132]

Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de 35 kere geçmektedir.[133] Bunlardan 24'ü Medenî, 11'i ise Mekkî'dir. Olumlu durumlar için de kullanılmakla beraber, daha çok olumsuz durumlar için kullanılır. Mekkî âyetler içinde hem olumlu hem de olumsuz kullanımı varken, Medine döneminde daha çok olumsuz kullanımların olduğu görülmektedir. Belki bu aşamada şunu söylemek mümkündür; Medine döneminde müslüman toplumun bütünleşmesi yönündeki çabalarda, ayrılma anlamına gelen fırkaların olumsuz durumu âyetlere yansımıştır.

Çokça zikredilen bir Hadis-i Şerif'te de "fırka" kavramı olumsuz anlamda kullanılmıştır: "Benim ümmetim yetmiş üç fırkaya bölünecek, bunlardan biri cennetlik, yetmiş ikisi cehennemliktir. 'Ey Allah'ın Resulü! Cennetlikler kimlerdir?' diye sorulmuştu. 'Onlar cemaattir' buyurdular."

Kur'an-ı Kerim'e baktığımız zaman "Ferik" veya onun versiyonu olan "fırka" kavramı, modern sosyolojiye tercüme edilecek olursa sosyal grup, sosyal kategori olabildiği gibi kabile, bölge, cemiyet gibi anlamları da üzerinde taşıyabilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de fırka kavramıyla bazı âyetlerde Ehl-i Kitap'tan bir grup kastedilir ve bazı özelliklerine değinilir. Enteresan olan bu fırkaların bu âyetlerde hep olumsuz kullanılmasıdır: "Şimdi (Ey Mü'minler!) onların size inanacaklarını mı umuyorsunuz? Oysa ki, onlardan bir fırka, Allah'ın kelamını işitirler de iyice anladıktan sonra, bile bile onu tahrif ederlerdi."[134]

131 Yümni Sezen, a.g.e., s. 92
132 Bekir Topaloğlu, "Fırka", *İslam Ansiklopedisi*, c. 13, İst., T.D.V. Yay., 1996, s. 35
133 Bu yerler: 2/Bakara 75, 85, 87 (iki kere), 100, 101, 146, 188; 3/Âl-i İmran 23, 78, 100; 4/Nisa 77; 5/Maide 70 (iki kere); 6/En'am 81; 7/A'raf 30 (iki kere); 8/Enfal 5; 9/Tevbe 117, 122; 11/Hûd 24; 16/Nahl 54; 19/Meryem 73; 23/Mü'minun 109; 24/Nur 47, 48; 26/Şuara 63; 27/Neml 45; 30/Rum 33; 33/Ahzab 13, 26 (iki kere); 34/Sebe' 20; 42/ Şura 7 (iki kere)
134 2/Bakara 75

Benzer başka âyetlerde geçen fırka kavramıyla daha çok Yahudi din adamlarının kastedildiğini bilmekteyiz. Bu fırkaların temel özelliği; kitabı tahrif edip gerçekleri gizlemek, Müslümanları küfre çekmek, Allah'ın kitabı ve hükümlerinden cayarak geri dönmektir. Bu âyetlerin hepsi Medenîdirler. Açıkça anlaşılmaktadır ki, Medîne döneminde Kur'an'a haksızca ithamda bulunan Ehl-i Kitaptan bir grup için Kur'an-ı Kerim, müslümanların birlik ve bütünlükleri çerçevesinde olumsuz bir anlamda fırka kelimesini kullanmaktadır.

Fırka kavramını Kur'an-ı Kerim, mü'minlerden, müşriklerden, münafıklardan gruplar için de kullanmaktadır: "Kendilerine, ellerinizi savaştan çekin, namazı kılın ve zekatı verin, denilen kimseleri görmedin mi? Sonra onlar savaş farz kılınınca, içlerinden bir fırka hemen Allah'tan korkar gibi, hatta daha fazla bir korku ile insanlardan korkmaya başladılar da, 'Rabbimiz! Savaşı bize niçin yazdın? Bizi yakın bir süreye kadar ertelesen olmaz mıydı?' dediler. Onlara de ki: 'Dünya menfaati önemsizdir. Allah'tan korkanlar için âhiret daha hayırlıdır ve size kıl payı kadar haksızlık edilmez.'"[135] Âyette belirtilen fırka münafıklar olabileceği gibi, muhacirler de olabilir.[136] Bir başka rivayette bu âyetin Abdurrahman b. Avf, Mikdad, Kudame b. Maz'un ve Sa'd b. Ebî Vakkas hakkında nazil olduğu söylenir.[137]

Aşağıdaki âyette fırka kavramıyla münafıklardan bir grup kastedilmektedir: "(Bazı insanlar:) Allah'a ve Peygamber'e inandık ve itaat ettik diyorlar; ondan sonra da içlerinden bir fırka yüz çeviriyor. Bunlar inanmış değillerdir. Onlar, aralarında hüküm vermesi için Allah'a ve Peygamber'e çağrıldıklarında, bakarsın ki içlerinden bir fırka yüz çevirip dönerler."[138] Âyetteki ifadelerden de anlaşılacağı üzere bu fırkalar münafıklardandır.[139] Rivayete göre Bişr namındaki münafık kişi, bir Yahudi ile arazi hakkında kavga etmişti. Münafık haksızdı. Yahudinin Hz. Peygamber'e hakem

[135] 4/Nisa 77
[136] Seyyid Kutup, a.g.e., c. 3, s. 336
[137] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 8, s. 166
[138] 24/Nur 47-48
[139] İbn Kesir, a.g.e., c. 11, s. 5952

olarak başvurma çağrısını reddediyor, hile ile hüküm vereceğine inandığı Yahudilerin hahambaşı Ka'b b. Eşref'e gitmek istiyordu.[140]

Fırka kavramının Kur'an-ı Kerim'de kategori bağlamında kullanıldığı âyetler vardır. Bir âyette Yahudilere gönderilen peygamberlerden bahsedilmektedir ki, bunlar iki fırkadır. Bir fırkası yalanlanmış, bir fırkası da öldürülmüştür: "Andolsun, biz İsrailoğullarından kesin söz almış ve onlara peygamber göndermiştik. Onlara ne zaman nefislerinin hoşuna gitmeyen bir şeyle bir peygamber geldiyse, bir bölümünü yalanladılar, bir bölümünü de öldürdüler."[141]

Cennet ve cehennemlikler şeklindeki iki ayrı kategori de Kur'an-ı Kerim'de fırka kavramıyla ifade edilir: "İşte biz sana, böyle Arapça bir Kur'an vahyettik; şehirlerin anası ve çevresinde olanları uyarıp korkutman için ve kendisinden şüphe olmayan toplanma gününü haber verip onları) uyarıp korkutman için de. (O gün onların) Bir bölümü cennette, bir bölümü de çılgınca yanan ateşin içerisindedirler."[142]

Bunlardan başka fırka kavramı doğrudan bir gruba işaret etmese de, dolaylı yoldan iması vardır: "Bunun üzerine Musa'ya; 'asanla denize vur' diye vahyettik. Deniz hemencecik yarılıverdi de, her fırkası kocaman bir dağ gibi oldu."[143] Deniz yarılınca 12 kısma yani İsrailoğullarının her bir ailesine bir yol olmuştur.[144] Bu durumda fırka kavramı dolaylı olarak İsrailoğullarının her bir ailesini anlatmaktadır.

Bir başka âyette fırka kavramı kabile, bölge gibi anlamlara gelebilecek şekilde kullanılmıştır: "Mü'minlerin tümünün öne fırlayıp çıkmaları gerekmez. Öyleyse onlardan her bir fırkadan bir taife çıktığında, (bir taife de) dinden derin bir kavrayış edinmek ve kavimleri kendilerine geri döndüğünde onları uyarıp korkutmak için (geride kalabilir.) Umulur ki onlar da kaçınıp sakınırlar."[145] Müfessirlerin yorumlarına göre buradaki fırka kavramı

[140] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 5, s. 3532
[141] 5/Maide 70
[142] 42/Şura 7
[143] 26/Şuara 63
[144] İbn Kesir, a.g.e., c. 11, s. 6069
[145] 9/Tevbe 122

"seriyyeler"[146] anlamına geldiği gibi, "bölge"[147] veya "belde ahalisi, kabile"[148] anlamlarına da gelebilir. Görüldüğü gibi burada fırka kavramının kapsamı, bir sosyal grup olarak genişlemektedir.

Fırka kavramı aşağıdaki âyette bir sosyal grup olarak değil, "mallardan bir kısmı" anlamında kullanılmıştır: "Birbirinizin mallarını haksızlıkla yemeyin ve siz bile bile günahla insanların mallarından bir bölümünü, yemeniz için onları hakimlere aktarmayın."[149]

10. Raht

Sözlükte türevleriyle birlikte "insan, grup, topluluk ve cemaat"[150] anlamlarına gelen Raht kelimesi, daha detaylı bir şekilde "üçten yahut yediden 10'a kadar olan erkekler topluluğu, düşman, fert, şahıs ve "Rahtu Rical" kavramı ile de "adamın kavmi, kabilesi" manalarına işaret etmektedir.[151]

Buraya bakarak "Raht" kavramının 3 ile 10 arasında değişen insan topluluğuna işaret ettiğini görebiliyoruz. Ragıp El-Isfehani de "Raht" kavramının 10'dan daha az olan akrabaları (asabe) ifade ettiğini, fakat kırka kadar olan akrabalar için de bu kelimeyi kullananlar olduğunu belirtir.[152] Yine dikkat çekilmesi gereken bir nokta da kavramın sadece erkeklerle sınırlı olmasıdır.

Raht kavramı Kur'an-ı Kerim'de üç yerde geçmektedir.[153] Bunlardan ikisinde tabii bir gruba karşılık olarak kullanılırken, bir yerde olumsuz bir anlama gelmektedir. Aşağıdaki âyetlerde raht kavramı tabiî grup anlamında geçmektedir: "Ey Şuayb dediler. Senin söylediklerinin çoğunu biz anlayıp kavramıyoruz. Doğrusu biz seni içimizde zayıf da görüyoruz. Eğer yakın çevren olmasaydı, gerçekten biz seni taşa tutar öldürürdük. Sen bize karşı güçlü ve üstün değilsin. Dedi ki: Ey kavmim, sizce benim yakın çevrem,

[146] İbn Kesir, a.g.e., c. 7, s. 3698-3699
[147] Mevdudi, a.g.e., c. 2, s. 293
[148] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2646
[149] 2/Bakara 188
[150] Serdar Mutçalı, *Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-Hadis*, İst., Dağarcık Yay., 1995, s. 344
[151] Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 662
[152] Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 297
[153] Bu yerler; 11/Hûd 91-92; 27/Neml 48

Allah'tan daha mı üstündür ki, O'nu arkanızda unutuvermiş (önemsiz) bir şey edindiniz. Şüphesiz benim Rabbim, yapmakta olduklarınızı sarıp kuşatandır."[154]

Bu âyette Hz. Şuayb'ın (AS) rahtı demekle kabilesi kastedilmektedir ki, inanmayanlar Hz. Şuayb'ın kavminin saygınlığı sebebiyle ona dokunmadıklarını ifade etmektedirler.[155] Buradaki saygınlık bir çok açıdan değerlendirilebilir. Ekonomik açıdan güçlülüğe işaret edebileceği gibi toplumsal yaptırım ve nüfuz açısından da bir saygınlığa işaret edebilir. Hatta her açıdan bir saygınlığı kapsayabilir.

Raht kavramı aşağıdaki âyette çete anlamında kullanılmaktadır: "Şehirde dokuzlu bir çete vardı, yeryüzünde bozgun çıkarıyorlar ve dirlik düzenlik bırakmıyorlardı. Kendi aralarında Allah adına and içerek dediler ki; gece mutlaka O'na ve ailesine bir baskın düzenleyelim, sonra velisine: 'ailesinin yok oluşuna biz şahit olmadık ve gerçekten bizler doğruyu söyleyenleriz' diyelim."[156]

Âyet Hz. Salih (AS) ile inanmayan kavmi arasındaki ilişkiyi anlatmaktadır. Kavmi inanmadığı gibi çete oluşturarak Hz. Salih'i öldürmek istiyorlar. Buradaki çetenin Hz. Salih'in kavminin eşrafının oğullarından oluştuğunu[157] ifade edenler bulunduğu gibi, kabilelerden seçilmiş ve arkalarında çeteleri bulunan dokuz ileri gelen kimse olduğunu[158] belirtenler de vardır. Fakat Razi, dokuz grup kastedildiğini, zira raht kavramının zahirinin tek kişiye değil, bir cemaate işaret ettiğini[159] söylemektedir.

11. Millet

Arapça kökenli bir kelime olan millet kelimesi sözlükte "şeriat, din, diyet, taife"[160] anlamlarına gelmektedir. Daha sonra da görüleceği üzere Kur'an'da şeriat ve din anlamlarında kullanılmaktadır. Millet kelimesi, din, mezhep, bir din veya mezhepte

[154] 11/Hûd 91-92
[155] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 13, s. 106-107
[156] 27/Neml 48-49
[157] H. Tahsin Emiroğlu, *Esbab-ı Nüzul*, c.8, İst., y.y., 1978, s. 378
[158] Mevdudi, a.g.e., c. 4, s. 107
[159] Fahreddin Er-Razi, a.g.e., c. 17, s. 437
[160] Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 1462

bulunanlar grubu, millet ve ulus[161] anlamlarını kapsayacak derecede bugünkü Türkçe kullanımda genişletilmiştir.

Buna göre dinin toplumda karşılık bularak bir topluluk oluşturmasıyla millet kavramı oluşmaktadır. Nitekim din, bir toplumun insan ilişkilerinden o toplumun fertlerinin hayat görüşlerine kadar takip ettikleri yola denir. İşte bu yol topluma yansıyınca millet doğmaktadır.[162]

Millet kavramı tarih boyunca anlam ve kapsam bakımından birçok değişiklikler geçirmiştir. Bu açıdan da içerdiği anlamlar da farklılaşmıştır. Isfehani'ye göre millet; Allah'ın kulları için Nebilerin lisanıyla koymuş olduğu ve kendisiyle Allah'a ulaşılan din gibi bir isimdir. Din ile millet arasındaki fark; millet ancak "İbrahim'in dinine uyun" ve "babalarınızın dinine uydum" âyetlerinde görüldüğü gibi bir peygambere isnat edilir. Allah'a ve Hz. Peygamber'in ümmetinden birine izafesi neredeyse yoktur. Allah'ın dini, Zeydin dini dendiği halde "milletullah" veya "milletim" veya "Zeydin milleti" denmez"[163]

Anladığımız kadarıyla millet denilen topluluk ortak bir dini ve hayat tarzını paylaşmış olanlardır. Diğer ırk, dil, iklim, hükümet, toprak gibi ögeler insanların bir millet halinde teşekkül etmelerine yardımcı olmuşlardır.[164] Fakat daha sonra millet kelimesinin içerdiği anlam değişmiştir. Bu bağlamda millet kelimesinin modern manasıyla "Nation" karşılığı kullanılması da oldukça yakındır.[165]

Aslında milliyetler Cermenlerin Roma memleketlerini istilasından itibaren başlamışlardır. Bu müstevli kavimler istila ile yerleştikleri yerlere, kesin bir şekilde kendi isimlerini kabul ettirerek o kıtalarda birlik sağlamada başarılı olmuşlardır.[166] Dolayısıyla millet kavramında kavim manası biraz daha ağır basmaktadır.

Millet kelimesi eski Türkçe'de "ulus" veya "budun" kelimeleriyle karşılanmıştır. Bu kavram, kavim, akraba, eş dost grubu

[161] M. Nihat Özün, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, 5. baskı, İst., İnkılap ve Aka Yay., 1973, s. 464
[162] Ahmet Hamdi Savlu, *İslam'da Müsbet Milliyetçilik*, Konya, yy., 1980, s. 20
[163] Ragıp El-Isfehani, a.g.e., s. 471-472
[164] M.Ali Ayni, *Milliyetçilik*, İst., y.y., 1943, s. 17
[165] Hilmi Ziya Ülken, *Millet ve Tarih Şuuru*, İst., 1948, s. 177
[166] M. Ali Ayni, a.g.e., s. 19

demek olup, sosyoloji bunu kültür birliği manasına kastederek millet kavramına çıkarmıştır. İmparatorluklar dağılınca kavim ve kültür esasına dayalı milletler su yüzüne çıktı. Altta yatan sosyal bir gerçek, değişme ve tekâmül sonucunda sosyolojik kanunlar gereği yeni bir hüviyetle ortaya çıkmıştır.[167] Buna göre her millet kavmin inkişaf etmiş şekli olarak görünmektedir.[168]

Bu durumda yeni anlamıyla millet, bir kavmi, geniş anlamıyla kültürü içine alır. Tabii burada kültür, din, örf ve âdetler, dil gibi unsurları da ihtiva etmektedir. Bu açıdan milleti; "aynı ülkede yaşayan, etnolojik bakımdan aynı ırka mensup olan oymak ve kabilelerin, en kuvvetli zümrenin hakimiyeti altında, devlet şeklinde birleşmesinden doğan, aynı kanunlara tabi olarak yaşamış, bunun neticesinde müşterek lisana, müşterek örf ve âdetlere, müşterek dini inançlara ve müşterek milli seciyeye sahip olmuş, mütecanis ve mütesanid bir insan kütlesi[169] olarak tanımlanabilir.

Fakat Weber'e göre, günlük dilde millet, bir devletin halkı, yani belli bir siyasal topluluğun üyeleri ile özdeş değildir. Millet aynı dili konuşan bir topluluk da değildir. Millet düşüncesinin en erken ve en hararetli ifadelerinde, üstü örtülü de olsa, şu ya da bu şekilde ilahi misyon söylencesinin yer almaktadır.[170]

Görüldüğü gibi millet kavramı, daha önce aynı dini ve hayat tarzını benimseyen topluluk olarak görülürken, daha sonra kültür birliği bağlamında kavmi kasteden bir kullanım öne çıkmıştır. Eskiden aynı soydan gelmeseler bile aynı dini paylaşanlar millet olarak kabul edilirken, şimdi bu anlayışın değişmiş olduğunu görmekteyiz.

Millet kavramı Kur'an-ı Kerim'de bir mensubiyet ifade eden kelimelerle birlikte kullanılmakta ve toplam 15 kere geçmektedir.

[167] Yümni Sezen, *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler ve Tartışmalar*, İst., M.Ü.İFAV. Yay., 1990, s. 88

[168] Sadri Maksûdi Arsal, *Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları*, İst., 1972, s. 66

[169] Sadri Maksûdi Arsal, a.g.e., s. 67-68

[170] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev. Taha Parla, İst., Hürriyet Vakfı Yay., 1986, ss. 168-171

11.1. Millet-i İbrahim

İbrahim'in dini anlamına gelen bu kullanım Kur'an-ı Kerim'de 8 kere geçmektedir.[171] Bir yerde bu şöyle ifade edilir: "Kendini bilmeyenlerden başka kim İbrahim'in dininden yüzçevirir? Şüphe yok ki biz O'nu dünyada beğenip seçtik, şüphesiz ki O, âhirette de salihler zümresindendir."[172]

Bilindiği gibi Hz. İbrahim (AS), Hz. Peygamber'in uzak cetlerindendir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim Hz. İbrahim'i zikrederken iki şeyi de vurgulamaktadır. Birincisi, İslam'ın bir geleneğinin bulunması. İkincisi de, hitap ettiği kesimlerin soy olarak ortak buluşma noktası olması. Dolayısıyla Millet-i İbrahim kavramı, bu doğru dine inanan insanların oluşturduğu bir topluluktur. Buna göre Millet-i İbrahim denilince Arap, Yahudi, Hıristiyan gibi O'na mensubiyet iddia edip de putlara tapanların veya Hz. İsa'ya (AS) Allah'ın oğlu diyenlerin dinleri veya kavimleri zannedilmemelidir. Bu durum ileriki âyette beyan edilir: "Yahudi ve Hıristiyan olun ki hidayete eresiniz dediler. De ki: 'Hayır, biz hanif olarak İbrahim'in dinine tabiyiz. O Müşriklerden değildir."[173]

Dolayısıyla Hz. İbrahim'in dini üzere olanların hepsi Müslümanlardır. Yahudilik, Hıristiyanlık Hz.İbrahim'e kadar uzanan bir geçmişe sahiptirler. Ancak Kur'an-ı Kerim'in anlatımında millet-i İbrahim'den değildirler. Çünkü özellikle verilen âyetlerde bu dinde şirkin olmadığı, tevhid esasına dayandığı devamlı vurgulanmaktadır.

11.2. Milletine, milletüküm, milletehüm, millet-i Kavmin şeklinde kullanılışları

Bu şekilde kullanılışlar, aynı anlamı içerdikleri için bu başlık altında birlikte ele aldık. Bu şekilde Kur'an-ı Kerim'de toplam altı kere geçmektedir.[174] Bu kullanımlarda millet kavramının aynı içeriğini koruduğunu görmekteyiz: "Sen onların dinine uyuncaya kadar ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar senden asla hoşnut olmaz-

[171] Bu yerler: 2/Bakara 130, 135; 3/Âl-i İmran 95; 4/Nisa 125; 6/En'am 161; 12/Yusuf 38; 16/Nahl 123; 22/Hac 78

[172] 2/Bakara 130

[173] 2/Bakara 135

[174] Bu yerler: 2/Bakara 120; 7/A'raf 88, 89; 12/Yusuf 37; 14/İbrahim 13; 18/Kehf 20

lar. De ki: 'Allah'ın hidayeti asıl hidayetin ta kendisidir. Şayet sana lazım gelen ilimden sonra sen onların heva ve heveslerine uyacak olursan andolsun ki, senin için Allah tarafından ne bir yâr bulunur ne de bir yardımcı."[176] Görüldüğü gibi burada millet kavramı bütün her şeyiyle bir toplumun yaşam tarzına işaret etmektedir.

Aşağıdaki âyet yine bunu te'yit eder mahiyettedir: "Milletinin büyüklük taslayan ileri gelenleri; 'Ey Şuayb! Ya dinimize dönersiniz ya da andolsun ki seni ve inananları seninle beraber kasabamızdan çıkarırız' dediler. Şuayb; 'İstemesek de mi? Allah bizi dinimizden kurtardıktan sonra ona dönecek olursak, doğrusu Allah'a karşı yalan uydurmuş oluruz. Rabbimizin dilemesi bir yana dininize dönmek bize yakışmaz. Rabbimizin ilmi her şeyi kuşatmıştır. Biz yalnız Allah'a güvendik. Rabbimiz bizimle milletimiz arasında hak ile sen hüküm ver. Sen hükmedenlerin en hayırlısısın' dedi."[177]

11.3. el-Milletü'l-Ahiratü

Kelime anlamı itibarıyla "son din" demek olan bu kavramla Hz. Peygamber'in dini kastedilmemektedir ve Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçmektedir.[178] Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e inanmayanlara işaret edilerek; "aralarından bir uyarıcının gelmesine şaşmışlardı. Kafirler: 'Bu pek yalancı bir sihirbazdır, tanrıları tek bir Tanrı mı yaptı? Doğrusu bu tuhaf bir şeydir' demişlerdi. Onlardan ileri gelenler: 'yürüyün, tanrılarınıza bağlılıkta direnin. Sizden istenen şüphesiz budur." dendikten sonra "son dinde de bunu işitmedik; bu ancak bir uydurmadır" buyrularak devam eden âyette, "Kur'an aramızdan Muhammed'e mi gelmeliydi? Diyerek kalkıp yürüdüler. Hayır bunlar Kur'an'ımızdan şüphededirler, hayır azabımızı henüz tatmamışlardı."[179] şeklinde ifade edilir. Son din derken burada Hıristiyanlık kastediliyor görünmektedir. Özellikle Hıristiyanlıkta yaygın hale gelen teslise vurgu yapan Arap müşrik-

[176] 2/Bakara 120
[177] 7/A'raf 85-89
[178] Bu yer; 38/Sad 7
[179] 38/Sad 4-8

ler, son dinde de bunu görmedik" ifadeleriyle "bunu" derken tevhidi kastetmektedirler.

Kısacası Kur'an-ı Kerim'de millet kelimesinin geçtiği âyetlere baktığımız zaman, Kur'an'da "nation" karşılığı bir millet kavramını görmemekteyiz. Ancak aynı hayat tarzını benimseyip aynı dine inanan bir topluluğun adı olarak karşılaşmaktayız. Günümüzde "Nation" karşılığı kullandığımız millet kavramını ise Kur'an, "kavim" kelimesiyle karşılamaktadır.

12. Ümmet

Ümmet kavramı türevleriyle birlikte, sözlükte "millet, cemaat, ana, ümmet, çeşitli hayırları üstünde toplayan adam veya çok topluluk, cemaat-i kesire, din, yol, vakit, müddet, kendisine peygamber gönderilen cemaat, her hayvan cinsi, yolun ulu yeri, kişinin aşireti, boyu"[180] gibi manalara gelmektedir.

Ümmet kavramı, birbiriyle ilgisi olmayan bir çok anlamları içermekle birlikte, en fazla kavim farkı gözetmeksizin evrensel bir dine inanan insan topluluğu kastedilmektedir. Bu durumda ümmet kavramı milletten daha geniş bir topluluğu ifade etmektedir.

Ümmet kavramı tarih içinde az da olsa bir anlam değişikliğine uğramıştır. Aslında ümmet kavramının Mekke döneminden itibaren pek çok anlamda kullanıldığı doğrudur. Ancak hicretin altıncı yılından beri, hatta Medine Vesikası'ndaki muhtevasını da aşan bir anlam kazanmıştır. Evs ve Hazrec kabilelerini, Kureyş muhacirlerini ve Medine Yahudilerini sair insanlardan ayrı bir ümmet olarak görüyordu.[181]

Ümmet, Hz. Peygamber'in (SAV) uygulamalarına göre sırf bir din birliği değildi. Kur'an-ı Kerim'in ümmet tanımına uygun olarak belli bir dinamiği olan siyasi ve sosyal bir birliktir. Hz. Peygamber döneminde din birliğine katılış ile ümmete katılışın boyutları farklı idi. Bir kimse şehadet getirmekle mü'minler birliğinin üyesi olurken, ümmet için zekat, cizye veya öşür ödemek gerekiyordu. Toplumsal bir antlaşma ile oluşmuş böyle bir olgunun,

[180] Mevlüt Sarı, a.g.e., s. 49
[181] Rıdvan Seyyid, a.g.e., s. 37-38

Müslüman olmayan unsurlar da en tabii olmayan üyesiydiler.[181] Buna göre İslam toplumu içinde yaşayan ama cizye gibi vergi ödeyen gayr-ı müslim unsurlar da ümmet içinde sayılmaktadır. Kur'an, bir mensubiyet duygusuyla bir araya geldikleri için inanmayanları da ümmet olarak niteler. Böylece ümmet, nâs boyutundan sonra, müslümanların en geniş kapsamlı birliğinin adı olmaktadır.[182]

Sonraki anlamına göre ümmet kavramı, kullanılış tarzına göre "Egglise" karşılığıdır. Sosyologların deyimiyle, fıkhi ve beynelmilel bir dine mensup fertlerin hepsine Egglise denilmektedir. Ümmet kavramı şu anda bu bağlamda kullanılmaktadır. Muhammed Ümmeti, İsa Ümmeti gibi.[183] Burada ümmet kavramı, siyasi ve sosyal bir birlik olmaktan çıkıp, kavimleri aşan evrensel bir din birliği olmakta, mü'min olmayanları içine almamaktadır.

Buna göre Ümmet kavramı, kavim ayrılıkları hesaba katılmadan, bütün Müslümanları içine alan dini cemaat demektir. Fakat Arapça'da buna "Millet-i İslamiyye" denir. Soy birliği anlamında (Ana=Ümm) Ümmet kelimesi Ümmet-i Muhammed şeklinde kullanılırdı. Sonradan kelimeler yanlış olarak yer değiştirmiş ve ümmet, üniversal bir cemaat anlamını kazanmıştır.[184] Dolayısıyla ümmet kavramının sınırlarının ilk önce dar iken sonradan genişlediğini anlıyoruz. Şu anda Ümmet-i Muhammed tabiri evrensel olarak bütün müslümanlar için kullanılmaktadır. Buna göre aslında ümmetin şu andaki tanımını, Kur'an-ı Kerim'e göre millet kavramı karşılamaktadır.

Ümmet kavramı Kur'an-ı Kerim'de farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Tek başına kullanımı olduğu gibi, bir kelimeyle beraber kullanımı da vardır. Toplam olarak 64 kere geçmektedir.Biz yaklaşık olarak aynı anlama gelen ümmet kavramını bir başlık altında tasnif ederek incelemeye çalıştık. Bu başlıkları şimdi teker teker inceleyebiliriz.

181 Mustafa Aydın. *İlk Dönem İslam Toplumunun Şekillenişi*, İst., Pınar Yay., 1991, s. 133-134
182 Mustafa Aydın, a.g.e., s. 37-38
183 M.Ali Ayni, a.g.e., s. 27
184 Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, İst., M.E.B. Yay., 1969, s. 311

12.1. Kendilerine Peygamber Gönderilen Topluluk:

Yukarıda belirtilen anlamda Kur'an-ı Kerim'de 38 kere geçmektedir.[185] Hz. Yakub (AS) ve Yahudilerden bahseden âyet şöyledir: "Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin ve sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorulmazsınız."[186]

Bir başka âyette: "Siz insanları doğru yola ulaştırmak için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emreder ve kötülükten men edersiniz ve Allah'a inanırsınız. Eğer kitap ehli inanmış olsaydı, kendileri için daha iyi olurdu. Onların arasında inananlar da var; ama çoğu yoldan çıkmışlardır."[187] buyrulmaktadır. Aşağıdaki âyette bu anlam belki daha da belirgindir: "Her ümmetin bir peygamberi vardır. Onlara peygamberleri geldiği zaman aralarında adaletle hüküm verilir, onlar zulme uğratılmazlar.[188]

12.2. Tek Ümmet:

Tek Ümmet tabiriyle, Hz. Âdem'(AS)dan bu yana kendilerine peygamber gönderilen birçok ümmetlerin aksine, tek bir peygamberin, tek bir dinin olduğu topluluğu anlamaktayız. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de 11 kez geçmektedir.[189] İlgili âyetlere baktığımızda ümmet kavramının bu anlamda kullanıldığını görebileceğiz: "Sana da kitaptan önündekini doğrulayıcı ve üzerinde müheymin olarak kitabı hakla indirdik; o halde Allah'ın aralarında indirdiğiyle hükmet ve sana gelen haktan sapıp onların hevalarına uyma. Herbiriniz için bir kanun ve hayat tarzı kıldık; Eğer Allah dileseydi hepinizi tek bir ümmet yapardı, fakat size verdiğinde sizi denemesi için (başka türlü diledi.) Öyleyse hayırlarda yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır ve ihtilaf edip durduk-

[185] Bu yerler; 2/Bakara 134, 141, 143; 3/Âl-i İmran 110; 4/Nisa 41; 6/En'am 42, 108; 7?A'raf 34, 38 (iki kere); 10/Yunus 47, 49; 11/Hûd 48 (iki kere); 13/Ra'd 30 (iki kere); 15/Hicr 5; 16/Nahl 36, 63, 84, 89, 120; 21/Enbiya 92; 22/Hac 34, 67; 23/Mü'minun 43, 44, 52; 27/Neml 83, 28/Kasas 75; 29/Ankebut 18; 35/Fatır 24, 42; 40/Mü'min 5; 41/Fussilet 25; 45/Casiye 28 (iki kere); 46/Ahkaf 18

[186] 2/Bakara 134

[187] 3/Âl-i İmran 110

[188] 10/Yunus 47

[189] Bu yerler; 2/Bakara 213; 5/Maide 48; 10/Yunus 19; 11/Hûd 118; 16/Nahl 93; 21/Enbiya 92 (iki kere); 23/Mü'minun 52 (iki kere); 42/Şura 8; 43/Zuhruf 33

larınızı size bildirir."[190] Bu âyette Allah'ın dilediği takdirde bütün herkesi insanlığın başlangıcında olduğu gibi tek bir ümmet yapacağı, insanlık tarihi boyunca çeşitli ümmetler yaratmayıp, müteaddit peygamber ve müteaddit şeriatlar göndermeyeceği belirtilmektedir.[191]

Bir başka âyet bu manayı teyit etmektedir: "İnsanlar başlangıçta tek bir ümmetti. Fakat sonradan farklı inançlar ve yollar uydurdular. Eğer Rabbinden verilmiş bir söz olmasaydı, anlaşmazlığa düştükleri şey konusunda mutlaka aralarında hüküm verilmiş olurdu."[192]

12.3. *Birlik-Cemaat:*

Burada ümmet kavramı bir topluluk içinden bir cemaat, birlik içinde olan ümmet bağlamında kullanılmaktadır. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de 14 kere geçmektedir.[193] Aşağıdaki âyette birlik içinde bir ümmet anlamında kullanılmaktadır: "Rabbimiz! Bizi Müslümanlar kıl, neslimizden de Müslüman bir ümmet çıkar. Bize ibadet edeceğimiz yerleri göster, tevbemizi kabul et. Çünkü tevbeleri en çok kabul eden ve çok merhametli olan sensin sen."[194]

Aşağıdaki âyette ümmet kavramıyla "iyiliği emredip kötülükten men eden bir cemaat" kastedilmektedir: "Aranızda mutlaka hayra çağıran, iyiliği emredip kötülüğü yasaklayan bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir."[195]

Bir başka âyette ise ehl-i kitap arasında "doğru yolda" bulunan bir topluluk kastedilmektedir: "Ama kitap ehlinin hepsi aynı değildir. Onlar arasında geceleri Allah'ın âyetlerini okuyup, secdeye kapanan ve doğru yolda olan bir topluluk da vardır."[196] Dikkat edilirse âyette kendilerine kitap gönderilen toplumlardan bahsedilerek, bunların genellikle doğru yoldan sapmış oldukları, fakat aralarında Allah'a inanan, Allah için secdeye varan ve O'nun â-

[190] 5/Maide 48
[191] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 3, s. 1700
[192] 10/Yunus 19
[193] Bu yerler: 2/Bakara 128; 3/Âl-i İmran 104, 113; 5/Maide 66; 7/A'raf 159, 160, 164, 168, 181; 11/Hûd 48 (iki kere); 16/Nahl 92 (iki kere; 28/Kasas 23
[194] 2/Bakara 128
[195] 3/Âl-i İmran 104
[196] 3/Âl-i İmran 113

yetlerini okuyan bir cemaatin de mevcut olduğuna işaret edilmektedir. Burada "Ümmetün Kaimetün" kavramı geçmektedir. Bu kavram, "hakşinas, doğru, doğrulan veya Allah için kalkan, doğru yolda, âdil ümmet anlamlarına gelmektedir."[197]

Aşağıdaki âyette ise ümmet kavramıyla Yahudilerden Abdullah ibn Selâm, Hıristiyanlardan Necaşi gibi ehl-i kitaptan Rasülullah'a iman etmemekle birlikte, kendi dinlerinde adalet ve doğru yol üzere olan, şiddetli inat ve kini bulunmayan tarafsız kimselere işaret edilmektedir[198]: "Eğer onlar Tevrat'ı ve İncil'i ve Rablerinden kendilerine indirileni gözetip, hükümlerini yerine getirmiş olsalardı, muhakkak üstlerinden ve ayaklarının altlarından yerlerdi. İçlerinde orta yolda olan bir ümmet de vardır; fakat onların çoğu ne kötü şeyler işliyorlar."[199]

Bir başka âyette ümmet kavramı dini çağrışımı olmayan bir ilk gruba karşılık olmaktadır: "Medyen suyuna varınca üzerinde toplanıp (davarlarını) sulayan bir grup insan buldu ve onların gerisinde sakınarak bekleyen iki kadın gördü. Onlara; 'ne bu haliniz' diye sordu. Onlar; 'çobanlar davarlarını sulayıp ayrılmadıkça, biz davarlarımızı sulayamayız. Babamız ise iyice yaşlanmış bir ihtiyardır' diye cevap verdiler."[200] Âyette ümmetin karşılığı olarak geçen "bir grup insan" ibaresi daha sonra çobanlar denilerek açıklanmaktadır ki, burada ümmet kavramı az sayıda çobana karşılık olmaktadır.

12.4. Din:

Daha önce de belirtildiği gibi ümmetin en önemli unsuru dindi. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de iki kez geçmektedir.[201] İlgili âyet şöyledir: "Hayır, şüphesiz ki biz babalarımızı bir din ve inanç üzere bulduk. Onların izleri üstünde giderek yolumuzu bulduk. İşte böylece senden önce bir kasabaya ne kadar uyarıcı peygamber gönderdiysek, herhalde oranın ileri gelen, refah içindeki şımarık

[197] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 2, s. 398
[198] Elmalılı M. Hamdi Yazır, a.g.e., c. 3, s. 1736
[199] 5/Maide 65-66
[200] 28/Kasas 23
[201] Bu yerler; 43/Zuhruf 22, 23

zenginleri şöyle dediler: 'Doğrusu biz babalarımızı bir din ve inanç üzere bulduk ve herhalde onların izlerine uyup gitmekteyiz."[202]

12.5. Hayvanlar Topluluğu:

Bilindiği gibi ümmet kavramının içinde zaten bir topluluk anlamı mevcuttur. Fakat buradaki topluluk mahiyetçe farklılaşarak hayvanları ifade etmektedir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'de bir yerde geçer.[203] İlgili âyet şöyledir: "Yeryüzünde yürüyüp hareket eden her hayvan, kanatlarıyla uçan her kuş, sizin gibi birer ümmettirler. Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık ve ihmal etmedik. Sonunda Rablerine haşrolunurlar."[204]

Aslında bazı hayvanlar örgütlenmiş topluluklar halinde yaşamalarına rağmen, sosyolojik anlamda grup veya toplum sayılmazlar.[205] Fakat Kur'an-ı Kerim onları ümmet kavramını kullanarak tanımlamaktadır. Bu da ümmet kavramının farklı bir kullanımını göstermektedir.

12.6. Zaman-Vakit:

Topluluk anlamından farklı olarak ümmet kavramı Kur'an-ı Kerim'de iki kez vakit, müddet anlamlarına gelmektedir.[206] İlgili âyetlerde bunu görebilmek mümkündür: "Şayet azabı onlardan sayılı bir süreye kadar geciktirecek olsak, 'onu engelleyip alıkoyan nedir?' diyecekler. Bilin ki azap onlara geldiği gün, artık kendilerinden çevrilecek değildir ve alaya aldıkları şey onları iyiden iyiye kuşatacaktır."[207] Yusuf suresindeki diğer kullanımı da aynı anlamı ihtiva etmektedir: "Zindandaki o ikisinden kurtulan adam, hayli zaman sonra Yusuf'u hatırladı da 'ben size bunun yorumunu haber vereyim, beni hemen (zindana) gönderin dedi."[208]

[202] 43/Zuhruf 22-23
[203] Bu yer; 6/En'am 38
[204] 6/En'am 38
[205] Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. baskı, Ank., Savaş Yay., 1984, s. 9
[206] Bu yerler; 11/Hûd 8; 12/Yusuf 45
[207] 11/Hûd 8
[208] 12/Yusuf 45

Sonuç

Öncelikle belirtmeliyiz ki, bu makalede ele aldığımız Kur'an'da sosyal grup ihtiva eden bu kavramlar, buradakilerle sınırlı değildir. Ancak makalenin başlığından da anlaşılacağı üzere sosyal gruplara bir "giriş" mahiyeti taşımaktadır. Bu bağlamda yukarıdaki kavramlar, derinliğine bir analizle değil, daha sonraki ilgili çalışmalara temel oluşturması açısından ele alınmışlardır.

Kavramları tek tek incelemelerimizden de anlaşılmaktadır ki, Kur'an'daki grup kavramıyla, modern sosyolojinin grup anlayışı birbiriyle tamamen örtüşmemektedir. Biz çalışmamız boyunca hangi kavramların hangi kullanımlarının sosyolojide yaklaşık olarak hangi gruplara denk düşebileceğini ifade ettik. Ancak bu meseleyi daha iyi kavratmaktan başka bir amaca hizmet etmemektedir. Fakat Kur'an-ı Kerim'deki herhangi bir sosyal grup kavramının, modern sosyolojideki bir grupla birebir denkleştirilmesi söz konusu değildir.

Yine Kur'an sosyal gruplarda nicelikten ziyade nitelikle daha çok ilgilenmektedir. Aynı kavram, modern sosyoloji açısından bazan bir ilk grup, bazan cemiyet, bazan kategori karşılığında kullanılmıştır. Dolayısıyla modern sosyoloji açısından bu kavramların kapsamı birbirinden farklıdır. Fakat Kur'an-ı Kerim onları aynı kavramla ifade eder. Bu kavramlarda dikkati çeken bir nokta da onların İslam'ın Mekke ve Medine dönemlerindeki seyri içerisinde bir "durum"a bağlı olarak kazandıkları tanımdır.

Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen sosyal grupların birbirleriyle aynı olduğu izlenimi edinilmiş olabilir. Fakat onların arasında nüanslar vardır. Gerek sözcük anlamları, gerekse Kur'an'daki kullanımlarında bu nüanslar sezinlenebilmektedir. Belirtilmesi gereken önemli bir husus da, Kur'an'daki grupların ahiret ve aşkın boyutlarıyla yoğun ilişkileridir. Modern sosyolojide böyle bir aşkın boyutu görmek söz konusu değildir. Diğer yandan kur'an'daki her bir kavramın tamamen olumlu ya da olumsuz sabit bir anlam ve içerik taşımaması da vurgulanması gereken bir başka noktadır.

KUR'AN'DA TOPLUMSAL DEĞİŞME OLGUSUNA SOSYOLOJİK BİR YAKLAŞIM

Celaleddin ÇELİK

Değişim Olgusuna Teorik ve Tarihsel Yaklaşım

Felsefi bir problem olarak ele alındığında Herakleitos'a kadar götürülen değişme olgusu, özellikle bir bilimsel disiplin olarak sosyolojinin doğuşunda ve gelişiminde özel bir önem ve etkiye sahiptir. Bu anlamda sanayileşme ve kentleşme gibi büyük toplumsal dönüşümlere eşlik eden sosyo-kültürel değişmeler, kavrama hem bir tarihsel arka plan, hem de belli değer yargılarının yüklenmesine imkan sağlamıştır. Nitekim klasik sosyoloji literatürü *değişme* olgusuna, "gelişme" ve "ilerleme" gibi özellikle Batı-merkezli bir tarihî sürecin anlam haritasına bağlı bir yaklaşımın örneklerini içerir. Kuşkusuz bunda köklü kültürel ve zihni değişimlerin yaşandığı bir aydınlanma sonrasında hızlı bir sanayileşme ve teknoloji devriminin insan ve toplum hayatında yarattığı baş döndürücü gelişmelerin inkar edilemez büyük bir etkisi vardır. Bu bilimsel ve teknolojik gelişmelerin temelde birey olarak insandan, onun içinde yer aldığı bütün gruplar ve geniş anlamda toplumun kendisine kadar izlenmesi gereken değişimlerin nedeni olmuştur.

Sosyoloji bu anlamda gelişmenin bir bilimi olarak ideolojik formasyonların terkibinde, ama öncelikle değişimin yasalarını bularak denetime ve kontrole daha doğrusu bütünleşmeye yönelik araçları keşfetme işine koyuluyordu. Bilimsel ve teknolojik gelişmenin bu olağanüstü hızı, doğa bilimlerinin açıklama imkanlarını ve yöntemlerini sosyal bilimlerde de arama eğilimlerini güçlendir-

di. Toplumsal dünya da doğal dünya gibi pozitivist açıklamanın konusu olarak görülmeye başladı; tarihe ve topluma hakim olan genel geçer, evrensel yasaları, ama daha çok değişimin dinamiklerini anlama kaygısı öne geçti. Burada değişim olgusunu kabul etmek ve onunla bağlantılı farklılaşmaları anlamaya çalışmaktan öteye geçen bir yönelim söz konusuydu. Yani tarihsel ve toplumsal gidişatın yönünü anlamaya imkan verecek, dolayısıyla her ikisine de yön verecek dinamikler araştırılıyordu ve bu bağlamda farklı teoriler ortaya çıkıyordu. Karl Popper'in söylediği anlamda, insanın kendi kaderine hakim olduğu düşüncesine bağlı olarak, kendi amaçları doğrultusunda tıpkı yeryüzünü değiştirdiği gibi kendi tarihini de etkileyebileceğini veya değiştirebileceğini benimsedi.[1] Bu durum, değişimi anlamaya çalışmanın dışında, toplum mühendisliği denilen anlayışın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Sosyal değişme ile din arasındaki ilişkilerin daha çok, dinin sosyal hayatla etkileşiminde, tarihi ve toplumsal görüntülerinde gözlenebileceği bilinen bir durumdur. Bu anlamda Din Sosyolojisi, dinin kişiler arası ilişkilerde ve sosyo-kültürel yapılar içinde hem kurumsal, hem de kurumsal olmayan oluşumlarla olan değişim ilişkilerini araştırır. Burada söz konusu olan ve değerlendirilen, etkileşimin sadece bir tarafında yer alan değişmeler değil, değişmeye neden olan ve değişimden etkilenen boyutlarıyla bir "tarihi ve sosyal" fenomen olarak "din"dir.

Kuşkusuz, evrensel olma ve hakikati elinde tutma iddiasını sahiplenen dinler için "değişenler"den çok "değişmeyenler" hep öne çıkmış ve bu yönüyle kalıcı, süreklilik niteliğindeki değerler bir anlamda dinler için bir istikrar ve güven unsuru olmuşlardır. Ancak zaman ve mekanın farklılaşmasına bağlı olarak "değişmeyen"in simgesel ritüel ve kültlerin dışında kalan ahlaki alanla sınırlandırılması eğilimi de gittikçe güç kazanmıştır.

Din-değişme olgusu, dünyevi olanla yoğun ilişkiye sahip, toplumsal hayatı bütün ayrıntılarında kuşatma, düzenleme ve belirleme eğilimi bulunan dinler bakımından özünde çok gerilimli ve sancılı bir alanı ifade eder. Özellikle bu türden taşıdığı özgün nite-

[1] Karl R. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, C. I, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, Ankara 1967, 24-25.

likleri ve tarihsel tecrübesi ışığında İslam söz konusu olduğunda, onun daha çok *değişime karşı statik bir din* olarak çeşitli yönlerden eleştirilerin muhatabı olduğu söylenebilir. Oryantalistlerin "İslam-'ın ilk dönemlerindeki aktif değişimci yapısının zamanla, savaşçı kabilevi patrimonyal eğilimlerin müslüman toplumlardaki hakimiyeti nedeniyle durgun, değişime dirençli, despotik bir yapıya dönüşümüne" ilişkin iddia ve açıklamaları burada hatırlanmalıdır.

Özellikle değişimle ilişkileri bakımından Müslüman toplumların tarihsel bazı tiplemelere konu olduğu bilinmektedir. Bu anlamda İslam dinini, hiçbir reform talebi olmayan, İslam'ın doğası itibariyle asla değişmeyeceğini savunan, onun kusurlarının tarihi ve ideolojik değil kendi içkin doğasında bulunduğunu iddia eden yaklaşımlar örnek olarak verilebilir. Özellikle Patricia Crone ve Michale Cook'un *Hagarizm* olarak adlandırdıkları kültürel eleştiri, bu eğilimlerin en uçta olanıdır. Zira onlar bu kavramla "sabit ve değişmez bir Kur'an ve İslam toplumuyla kıyaslanan örnek bir politik toplum" paradigmasını kullanırlar.[2] Öte yandan Geertz'in antropolojik yaklaşımı, bir şekilde oryantalistlerin dinî sabit bir fenomen olarak algılamalarını aşma ihtimalini içermektedir. Çünkü Geertz'in bakış açısında İslam, her tarihi dönemde aynı olmamıştır. Tarihsel şartlar, insanların İslami dünya görüşünü farklı ve değişik yönlerden anlamalarına neden olmuştur.[3] Bununla ilgili örnekleri çoğaltmak mümkündür, ancak bu sayıyı çoğaltmak bizi asıl konumuzdan uzaklaştıracaktır. Kısaca çeşitli tanımlama ve kategorizasyon girişimlerinin, özellikle oryantalizm söz konusu olduğunda etnosentrik bazı temelleri olduğu, hatta Doğu bağlamında Batı kimliği ve özelliklerinin yeniden kurgulandığı söylenebilir.[4]

Bu yaklaşımlar, genelde dinin özelde İslam'ın değişme konusundaki durumlarını din sosyolojisinin de önemli tartışma konularından biri haline getirmiştir. Ancak din, teolojik ve normatif açıklamaların dışında sosyal olanla münasebetleri bağlamında bir gözlem konusu olduğu için, burada dinin farklı konum ve durum-

[2] Leonard Binder, "Oryantalizmin Yapıçözümü", *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Abdullah Topçuoğlu Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1996, 187-188.
[3] Binder, 182.
[4] Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, Çev. Nezih Uzel, Pınar Yayınları, İstanbul 1982.

lara göre değişebilen pek çok tezahürleri söz konusudur. Yani dinin yaşanması, din gerçeğinin temel hususlarını korumakla birlikte; coğrafi, sosyal ve kültürel değişikliklere göre, farklı tezahürleri ortaya çıkarır. Bu anlamda din sosyolojisi esasen "yaşanan yönüyle din"i inceler[5]. Fakat bu konuda tarihsel ve toplumsal farklılıkları dikkate almayan metodolojik yönelimler, diğer toplumsal ve kültürel yapılarda olduğu gibi dine sosyolojik yaklaşımda da, ciddi zaaflar taşımaktadır. Epistemolojik farklılıklar, din-toplum münasebetlerini açıklamada bugün için hâlâ önemli bir özgünlük problemi olmaya devam etmektedir. Esasen sorun sadece özgünlük konusu olmayıp, aynı zamanda ayrımlaşma ve uzmanlaşmanın ortaya çıktığı modern toplumlarda dinin toplumsal fonksiyonlarının değişmesi, özellikle pek çok tamamlayıcı ve toplumsal fonksiyonlarını başka kuruluşlara devretmesiyle[6] çeşitlenmektedir.

Bütün toplumsal ve tarihsel farklılıklara rağmen, sosyal bilimlerde tüm toplumları kapsayıcı genel yasalar ve yöntemlerin etkinliği; "pozitivizm"in özellikle üzerinde durduğu vurgudan kaynaklanmaktadır. Pozitivizmin temel özelliklerinden biri, cansızları düzenleyen tabiat kanunlarının insanları ve insan topluluklarını da düzenlediğini ileri süren doktrin oluşudur[7]. Bu doğrultuda karşımıza çıkan toplumsal modeller, insanın doğal ve toplumsal çevresi ile bu çevreleri inceleyen doğal ve toplumsal bilimler arasında fark olmadığını vurgulayan[8] anlayışlarından ilham almaktadır. Öte yandan bilimsel çalışmaların belli modeller ya da yaklaşımlar çerçevesinde yapılması, sosyal bilimlerin daimi tartışma konusu olan nesnellik sorununu gündeme getirir. Bilindiği üzere bilim adamının kendisi de incelediği toplumun bir parçasıdır. Bu yüzden araştırma konusundan, kullanılan yönteme ve sınanan varsayımlara kadar her aşamada birtakım önkabullerden ya da değer yargılarından arınmak kolay olmamaktadır. Çünkü yapılan araştırma, belli bir modelin kullanmasını gerektiriyorsa; herhangi bir modelin seçimi bile, elde edilen bulguların yorumlanmasını etkileyebilir[9].

[5] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İletişim yayınları, İstanbul 1991, 239.
[6] Ünver Günay, *Erzurum Kenti ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, Erzurum 1978, 158.
[7] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, 164.
[8] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985, 28-29.
[9] Kongar, 30-31.

Bütün bu metodolojik zorluklar, aslında normatif olmayan sosyolojiyi[10] idealize edilen amaçlara ulaşmada norm üreten ya da bazı değerlere meşruiyet kazandıran bir araç konumuna da düşürebilir. Özellikle son dönemlerde Batı'da bilimin ve bilimsel bilgiyi oluşturan metotların sarsıcı bir eleştirel süreçten geçtiği göz önünde tutulursa[11], yapılacak olan çalışmaların bu anlamda önemli sıkıntılar taşıyacağı açıktır. Kısaca teorik ve pratik yönüyle sosyal değişme ile din arasındaki etkileşim, her toplumun kendi kültürel ve tarihsel pozisyonları içinde üretilen tipolojik ayrımlar ve modellere göre ele alınmayı gerektirmektedir.

Öncelikle toplumsal değişmenin, gelişme ve ilerleme gibi kavramlarla karıştırılmaması, konunun çerçevesinin belirlenmesi açısından metodolojik bir önceliği gerektirir. Değişmede, değer hükmü ya da iyiye veya kötüye doğru bir farklılaşma söz konusu değildir[12]. Sıkça kullanılan ve tecrübî olarak yaşadığımız bir fenomen olmasına rağmen *değişim* kavramını tanımlamada, tanımı yapılan şeyin anlam hudutlarının çizilmesi nedeniyle kolay olmayan bir yön vardır. Değişme kısaca, önceki bir durum veya varoluş tarzındaki çeşitlenmeler olarak tanımlanır. Esasen değişen nesneler önceden varolan tarzların bir reformasyonunu ve bileşimini temsil eder. Değişmeyi inceleyen sosyal bilimciler sürekli olarak *süreklilik ve akıcılık, çeşitlilikte birlik* gibi felsefi problemlerle karşılaşırlar. Ancak temel sosyo-kültürel olgular değişseler bile yine de bir sürekliliğe sahiptirler. Fichter'in ifadesiyle temel grup ve kurumlar –aile, eğitim, ekonomi, siyaset, din ve boş zaman değerlendirme- form ve içerik olarak değişebilir, ama örgütlenmiş sosyal yaşamın olduğu her yerde zorunlu olarak bulunurlar.[13]

Yapılan bu tanımlamaların dışında *değişimin* "evrim", "gelişme", "ilerleme" gibi belirlenmiş bir aşamaya doğru oluştuğunu söyleyen evrimci yaklaşımlar ise, daha çok XIX. yüzyıl tarih felse-

[10] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yayınları, Kayseri 1993, 7-8.

[11] Bu konuda bkz. Barry Barnes, *Bilimsel Bilginin Sosyolojisi*, Çev. Hüsamettin Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1990; Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, Alan Yayınları, İstanbul 1991.

[12] Barlas Tolan, *Sosyoloji*, Adım Yayınları, Ankara 1993, ss.277-278.

[13] Joseph Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, Çev. Nilgün Çelebi, Toplum Kitabevi, Konya trz., 166.

fesinin, sosyoloji üzerindeki etkilerini güçlü biçimde pekiştiren biyolojik evrim teorilerinden alınmıştır[14].

Burada değişimin gerek toplumun tabii dinamikleri içerisinde meydana gelmesi, gerekse bu tabii işleyiş ve gelişmenin dışında birtakım müdahaleler sonucu suni ve zoraki bir yapı değiştirmesi şeklinde olsun; dinî algı, anlayış ve yaşama biçimlerinde önemli etkiler yaptığı anlaşılmaktadır. Hemen her toplum az-çok hareket halinde olup, özellikle modern dünyada sanayileşme ve kentleşmenin ortaya çıkardığı hızlı toplumsal değişmelerin toplumların geleneksel dinî yaşantılarında ortaya çıkardıkları büyük değişiklikler göz önüne alınırsa, toplumsal değişme süreciyle dinî yaşayış arasındaki ilişkiler, daha da önem kazanmaktadır[15]. Din; yer aldığı konuma göre kimi zaman değişim talebinde bulunan, kimi zaman da değişime karşı direnç kaynağı oluşturabilen farklı yönelimleri içerebilir.

Bu yazıda değişme olgusunun farklı yaklaşım ve kuramlardaki analizi gözardı edilmeksizin Kur'an ifadeleri bağlamındaki izlenebilir göstergelerine işaret edilecektir. Ancak bu yapılırken, büyük ölçüde Batı'da ortaya çıkan ve belli bir sürecin izlerini hem zaman hem de mekan düzeyinde üzerinde taşıyan değişim kuramlarını temel ölçü almak gibi bir anakronik yönelim tercih edilmeyecektir. Bununla birlikte, sosyoloji ile birlikte çeşitlilik kazanan kuramlar ve yaklaşımlar bağlamında yapılacak bir teorik değişim analizi, anlamada yeni açılımlara imkan verecektir. Öte yandan, XIX. yüzyıl pozitivizminin bir uzantısı olan, sosyal bilimlerde evrensel yasalar arama eğiliminin, zaman zaman naif bir şekilde Kur'an örneğinde yapılan çalışmalarda da kendini gösterdiği söylenebilir. Evrenselci paradigmanın değişim yasaları tutkusuna karşılık olarak, değişimin faktörleri ve koşulları üzerinde konuşmayı mümkün kılan bazı temel yönelim, eğilim ve göstergelerden söz etmenin daha uygun bir perspektif olduğunu düşünüyoruz.

Müslüman toplumlarda toplumsal değişmeye ilişkin yapılabilecek analiz ve açıklamaların gerek referans gerekse sorunun

[14] Tom B.Bottomore, *Toplumbilim*, Çev. Ünsal Oskay, Beta Basım-Yayınları, İstanbul, 1984, s.299.

[15] Günay, *Dinî Hayat*, s.244.

kaynağı olarak, ilahî vahyin somut bir ifadesi olan Kur'an'da odaklandığı söylenebilir. Tarihsel gelişmenin herhangi bir dönemini ele almadığımız için bu yönde meydana gelen ve oldukça zengin bir materyal oluşturan İslâm tarihindeki değişim olaylarını daha geniş araştırmalara ihtiyaç göstermesi nedeniyle, konumuzun kapsamı dışında tutuyoruz.

Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi İçinde Toplumsal Değişim

Bir sosyal realite olarak toplumsal değişmenin sosyal yapı içinde gerçekleşmesi nedeniyle, kavramsal çerçevesinin toplumsal yapının tanımlanmasıyla daha iyi şekilleneceği kanaatindeyiz. Toplumsal yapı ile ilgili muhtelif tanımlar yapma imkanı vardır. Fakat bu imkanı son sınırlarına kadar kullanmak hem bazı ayrıntıları tekrara, hem de kavramla ilgili ana temaların gözden kaçmasına neden olacağı için, genel bir *tanımın* uygun olduğunu düşünüyoruz.

Değişim bir toplumsal sistem içinde, sosyal ilişkiler, olgular ya da kurumların düzenlendiği toplumsal yapıda kendini gösterir. Toplumsal yapıda görülen değişmeler; bu yapının tek nedenli açıklamalarına (sınıfsal ya da diğer) bağlı olarak farklı doğrultularda ele alınabilmektedir. Nitekim *değişim* olgusu, Doğu'da olduğu kadar Batı'da da karmaşık faktörlere bağlı görünmektedir. Her şeyden önce XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupa felsefesinde *ilerleme* düşüncesinin kutsanmış bir değer haline gelişi; Doğu'da bir çok kişinin *değişmeyi*, ilerleme ile eşanlamlı tutmasına[16] neden olmuştur. Burada kavrama atfedilen anlamların tarihsel ve kültürel içerikleri, onunla bağlantılı çözümlemeleri de ister istemez etkileyecektir.

Değişmenin şartları, değişmenin meydana geldiği durumlar olup, sosyo-kültürel değişmenin gerçekleştiği şartları ise *Fichter*, şu şekilde özetlemektedir: a) Ortaya çıkan yeni ihtiyaçlara bağlı olarak yeni kurumsal davranışlar b) Statüko ile tatmin olmayan yenilikçi eğilimler c) Artan bilgi birikimi d) Geleneksel değerlerin etkinliğini kaybettiği toplumsal yapılar e) Sosyal ve kültürel yapının

[16] Seyyid H. Nasır, *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, Çev. Fatih Tatlılıoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul, 1988, s.44.

karmaşıklık derecesi de, değişmenin bir şartı olarak ele alınmaktadır. Değişimin yapısal koşullarının, daha çok statü ve sınıfların farklılaştığı, çoğaldığı, işlevlerin uzmanlaştığı ve bölündüğü, iletişim ve ulaşımın kolaylaştığı modern toplumda gerçekleştiği kabul edilmektedir[17]. Modern zamanlarda yoğunluğu ve hızı artan değişim olgusu, aynı zamanda toplumlar için vazgeçilmez yükselen bir değer haline dönüşmüş olarak karşımıza çıkmıştır. Bu nedenle günümüzde devletler, genellikle yükselen değişim isteklerini plânlanmış süreçlere bağlı kılmayı gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar[18]. Genellikle bu planlamalarda toplumsal refahı artırma amacı gözetilmekte ve bunun gerçekleşmesi için toplumsal, siyasal ve kültürel hayatın müdahaleler yoluyla değiştirilmesi sağlanmaktadır. Postmodern analizlerin özellikle modernite bağlamında en çok eleştiri konusu yaptıkları şeylerden biri de, toplumsal planlamaların ve değişimlerin, bireysel özgürlükleri kısıtlayıcı ve *kişiliksizleştirici* etkileri[19] üzerine olmuştur.

Değişimin yönü, bu konuda ortaya çıkan çeşitli teorilere göre farklılık kazanmaktadır. 'İnsanlık tarihinin genel değişim ilkelerini belirleyen ve bütünü bağlayıcı' yaklaşımlar sergileyen teoriler, toplumsal değişmeyi *yukarıdan aşağı*, insanlığın genelinden toplumlara doğru giden bir süreç olarak görürler. Buna karşılık değişmeyi 'toplumsal yapı içinde' açıklamaya çalışan teoriler ise, tek tek toplumlarda meydana gelen değişmeyi bütün insanlığı etkileyen bir süreç olarak incelerler. Değişmenin kaynağını 'kişilerde ve gruplarda' arayan teoriler ise, değişmeyi *aşağıdan yukarıya* doğru giden bir süreç[20] olarak görürler. Değişimle ilgili yapılan tanımlar, değişimin yönünü de belirlemektedirler. Toplumların yaşamakta oldukları değişimin yönü, toplumun hayat görüşünü belirleyen kültürle ve çok genel olarak toplumsal ilişkilere hakim olan ideoloji[21] ile ilgili olarak düşünülmelidir. Mesela değişimin yönünün "geri kalmış, gelenekçi" kategorisine sokulmuş toplumlarda, gelenekleri yok eden bir çizgide belirlenme eğilimi taşıdığını gözlem-

[17] Fichter, *Sosyoloji Nedir?*, 173-174.
[18] Fichter, 169.
[19] Bu konuda bkz. Paul Feyerabend, *Yönteme Hayır*, Çev. Ahmet İnam, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991.
[20] Emre Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, 278.
[21] Kongar, 24-25.

lemek mümkündür. Öte yandan toplumsal farklılaşmanın, yani mevki, statü ve fonksiyon farklılıklarının ortaya çıkmadığı basit toplumla, farklılaşmanın ortaya çıktığı, iş bölümü ve uzmanlaşmanın gittikçe arttığı karmaşık toplumda[22] değişmenin aynı doğrultuda ve yoğunlukta gerçekleşmesi beklenmez. Aslında küreselleşmenin getirdiği artan kültürel benzeşme olgusuna rağmen, farklı kültürler farklı sosyal zamanları yaşamaya devam etmektedirler.

Değişim süreci ise, farklı görünümlerle işleyen bir süreçtir. Coğrafî çevrenin sürekli değişim geçirmesi, insanın bazen tabiatı kontrol altına almasıyla, bazen de tabiatın kontrol altına alınamayan güçleri yoluyla gerçekleşir. Bu, değişmenin çevresel görünümüdür. Değişmenin bir başka görünümü ise, kişilerin davranışlarını büyük ölçüde etkileyen kültürel çevrede görülür. Kültürel çevre davranışları belirleme bakımından bir değişim oluştururken, daha sonra da bu davranışlar yoluyla kültürel çevre değiştirilir[23].

Kültür, kişilerin yaşantılarını değerlendirmelerine yardım eden ve hareketlerinde yol gösteren anlamların tümüdür. Sosyal yapı ise, bu hareketlerin aldığı şekil, halen var olan sosyal ilişkiler ağıdır[24]. Sosyal yapıdaki değişimler, kültürdeki serbest veya mecburî değişimlerle hız alıp yönlenen değişimlerdir. Genellikle farklı, yabancı kültür unsurlarının aktarılması, hemen hemen bütün serbest kültür değişmelerine bir başlangıç olmaktadır[25]. Serbest kültür değişmesinin dışında bir de *mecburî* veya *empoze kültür değişmesi* vardır ki, bu da iktidara sahip, nüfuzlu bir kesimin yabancı bir kültürü veya bunun belli bazı unsurlarını çoğunluğun isteği dışında kendi toplumuna zorla kabul ettirmeye çalıştığında gerçekleşir[26]. Görülmektedir ki mecburî kültür değişmeleri dikey bir şekilde yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilmektedir. Kültür değişmeleri çağdaş toplumlarda iktidar seçkinlerinin zorlayıcı yöntemleri ile değil, kitle iletişim araçlarının etkileri ile gerçekleşen değişmeler haline dönüşmüştür. Ancak değişim bu yönüyle, oluşabi-

[22] Ünver Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", *Atatürk* Ü.İ.F.D., S.V, 1982, 73.
[23] Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 167-168.
[24] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1990, 45.
[25] Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları, İstanbul 1972, 65.
[26] Turhan, 61.

lecek dirençlerin de esas kaynağı olmaktadır. Her değişmede kişileri zorlayıcı, uzun bir süreç sonunda elde etmiş olduğu prestij ve yararları tehlikeye düşürücü bir yön vardır. Bu yüzden değişmeye karşı olan başlıca direnç kaynağı, "grubun normlarından uzaklaşmış sayılma korkusu", insanın bu süreç içindeki maddî-manevî değerlerini muhafaza arzusudur. Kongar, değişime direnç nedenlerini; (a) Bilinmeyene karşı duyulan korku, (b) Ahlakî duyguların, ilkelerin değişime karşı mutlak değerleri ön plana çıkarması, (c) Estetik değerlerin, görüntüdeki değişimlere karşı, alışkanlıklarından dolayı direnç yaratması, (d) Yeni şeylere karşı genel olarak takınılan olumsuz geleneksel ve felsefî tutum, (e) Beceri ve bilginin eski yapıya ilişkin bağlantılarından dolayı, zarara uğrayacak olan çıkarlardan doğan direnme, (f) Statüsü bozulacakların direnmesi, (g) Her türlü değişmeye karşı çıkan örgütlü direnmeler şeklinde, özetlemektedir[27]. Değişime karşı direnç, tek yönlü bir değerlendirmeyle tamamıyla olumsuz bir davranış olarak yorumlanmamalıdır. Amaçsız ya da bir toplumu parçalanma ve çöküşe götürebilecek kasıtlı değişmelere karşı oluşacak dirençler, toplumsal bütünlüğü sağlamada önemli fonksiyonlar gören dirençler olabilir. Bununla birlikte, sosyal kurumlarda ve o kurumları yaratan kültürde belli zamanlarda meydana gelen değişikliklerin yoğun ve radikal mahiyette oldukları hallerde, toplumsal dengenin bozulması ve fertler arasında gerginliklerin oluşması kaçınılmaz olur[28].

Değişmeyi sağlamak bakımından baskıları artırmak ya da değişmeye karşı olan dirençleri azaltmak biçiminde olmak üzere iki metot vardır. Değişimin sağlanması amacıyla baskı yapmak; gerilimleri, ihtilafları artırıcı ya da sürdürücü etki yapmaktadır. Direncin azaltılması ve toplumun parçalanarak çöküntüye uğramaması için, değişmenin plânlı olması[29] yönündeki düşünceler günümüzde ağırlık kazanmaktadır.

Kavramlarla ilgili bütün bu açıklamalardan sonra, değişmeyi açıklamada esas sorunun metot olduğu görülür. Toplumsal değişim konusundaki ilk teoriler, değişim nedeni olarak tek bir fak-

[27] Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, 214-216.
[28] Amiran K. Bilgiseven, *Din Sosyolojisi*, Filiz Kitabevi, İstanbul 1985, 345-346.
[29] Bu konuda bkz. Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, Beta Yayınları, istanbul 1990, 441-444; Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 175-176.

törü vurgulama yönünde[30] bir eğilim göstermişlerdir. Günümüzde değişmenin kaçınılmaz tek bir yönü olduğu nosyonuna sosyologlar, artık pek itibar etmemektedirler. Aynı biçimde değişme oranının hızlandırılması veya yavaşlandırılmasında evrensel yasaların bulunduğu nosyonu da bir yana bırakıldığı gibi; kültür ve toplumun belirlenmiş bir amaca doğru aşamalar halinde geliştiği şeklindeki evrimci anlayışlar da anlamlarını yitirmişlerdir[31].

Değişme modelleri ele aldıkları sosyal grup ve birimlere göre büyük boy, orta boy ve küçük boy modeller şeklinde bir ayrıma da tabi tutulmaktadırlar. Büyük boy modeller genel olarak, bütün insanlığın değişme kanunlarını bulmaya çalışan organizmacı, evrimci ve diyalektik yaklaşımları ele alır. Orta boy modeller, tek tek toplum birimlerini inceleyerek, değişmeyi gözlemeye ve sonra bunlara dayalı olarak geliştirdikleri modeli bütün insanlığa genellemeye çalışan yapısal-fonksiyonel ve çatışma yaklaşımlarını kapsar. Küçük boy modeller ise, toplumsal değişmeyi grupsal süreçlere ve psikolojik öğelere bağlayan sosyo-psikolojik yaklaşımlar olup, kişi ve gruplardan hareket ederler[32].

Değişim konusunda dinin bütün konularda olduğu gibi kendi tanımladığı gerçeği anlamak ve anlatmak için kendine ait kavramlar getirdiğini ya da mevcut olanın içeriğini değiştirerek kullandığını belirtmeliyiz. Bu anlamda peygamberler taşıdıkları mesajı kendi toplumlarının diline ilişkin kavramları kullanarak yeniden inşa eder. Kutsal bir dille oluşturulmuş bu model, sosyal hareketliliklerde dinlerin daima denge, istikrar ve emniyet unsuru olmasını sağlamıştır[33]. Dinler, toplumsal çözülme sürecinde var olan tahrip edici gelişmelere karşı fıtratın değişmezliğini ön plana çıkarırlar. Bununla birlikte ifrat ve tefrit noktalarında oluşan sapmaları, ilahî vahyin belirlemiş olduğu ilkelere göre de değiştirmeyi de amaçlarlar.

30 Bottomore, *Toplumbilim*, 318-319.

31 Fichter, *Sosyoloji Nedir*, 168.

32 Değişme modelleri ile ilgili bu yaklaşım tarzı için bkz. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. Richard P. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*. Çev. Türker Alkan, İş Bankası Yayınları, Ankara.

33 Bkz. Yümni Sezen, *Sosyoloji Açısından Din*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 1988, 53; Mehmet Erdoğan, "Sosyal Değişme Karşısında İslâm Hukuku", *Sosyal Değişme ve Dinî Hayat*, İSAV Yayınları, İstanbul 1991,31.

Sosyo-kültürel değişime yol açan süreçler arasında, 'fizik ve doğal çevrede, nüfus yapısında ve yoğunluğunda ortaya çıkan farklılaşmalar, kentleşme, sanayileşme, bilimsel ve teknolojik gelişmeler, ekonomik faktörler, din ve ideolojik süreçler, kitle iletişim ve ulaşımın yaygınlaşması ve modernleşme' sayılmaktadır. Değişim süreçlerinde özellikle 'din'in etkisi üzerine Weber'in yaklaşımları önemli bir sosyoloji literatürü oluşturmuştur. Çeşitli toplumlardaki insan davranışlarının, insanların inançları çerçevesinde anlaşılabilir olduğunu savunan Weber, dinsel dogmaların ve bunların yorumlarının dünyanın bu görünüşünün ayrılmaz parçası olduğunu, bireylerin ve grupların davranışlarını ve özellikle ekonomik davranışlarını anlamak gerektiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Öte yandan, dinsel anlayışların gerçekten bir belirleyici olduğunu ve bu bakımdan toplumların ekonomik değişimlerinin nedenlerinden biri olduğunu göstermek istemiştir[34].

Genellikle bir toplum, büyük ölçüde dinî mekanizmalarla bütünleşmiş ve diğer bütün sektörler buna bağlı olarak görülüyorsa; o zaman dinî alışkanlıklardaki en küçük bir değişiklik bile toplum hayatının bütününü etkileyen sonuçlara yol açmaktadır[35]. Ayrıca olaya diğer bir açıdan baktığımızda son derece farklılaşmış ve hızlı sosyal değişme süreçlerine sahne olan toplumlarda toplumsal bütünleşme probleminin çözümünde, dinin bütünleşmeyi sağlayıcı fonksiyonuyla öne çıktığı[36] görülür. Toplumsal bütünleşmede taşıdığı işlevle birlikte, kültürel düzeyde de insanlara çevrelerindeki dünyayı özel bir anlam perspektifinde kavramalarına imkan sağlamaktadır. Bu bağlamda din, tıpkı ideolojiler gibi bir semboller kümesi olmaktadır. Toplumsal düzeyde ise din, toplumsal yapı unsurlarının sabit kalmasını sağlamak gibi bir işleve sahip olmaktadır[37].

Bütün dinlerdeki ideolojik unsurlar, toplum üyelerini sosyal realiteye bağlamakta ve bir denge tesisine yönelmektedirler. İdeolojinin toplum üyeleri arasındaki kolektiviteyi sağlayan bir özelliğe

[34] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1989, 367.
[35] Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Çev. Semahat Yüksel, Kubbealtı Neşriyat, İstanbul 1992, 114.
[36] Ünver Günay, "Din ve Toplumsal Farklılaşma", 78.
[37] Alı Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası*, Alan Yayıncılık, İstanbul 1985, 31.

sahip olması nedeniyle, bireylerin toplumdaki yerlerini ve rollerini belirlediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Başka bir açıdan bakarsak, sosyal sistem içinde bir "sembol sistemi" olarak ideolojik çevreyi tanımlamakta ve bireyin bu çevre ile ilişkide bulunuş tarzını ve yöntemini belirlemektedir[38]. Bu özelliğiyle ideoloji bireyleri toplumsal-tarihsel olgunun bütünlüğü içine oturtarak, onları geniş bir toplumsal çevrenin anlamlı bir parçası yapmakta ve toplumsal değişim süreci içinde bu anlamda bir sorumluluk yüklemektedir.

Toplumsal değişime yol açan araçlar arasında sosyal sınıflar ve kategoriler temelinde gerçekleşen ekonomik mücadele, üst statü guruplarının[39] değişme yönündeki planlamaları, sistem içi değişimlere uyum sağlama gereği'[40], gibi olgulara yer verilirken, *sosyo-kültürel değişmeyi açıklamaya çalışan modellerin* 'organizmacı', 'evrimci', 'çatışmacı' ve 'yapısal-fonksiyonel' kuramlar şeklinde ayrıştığı görülür. *Organizmacı modeller* çevrimsel (devri) modelle değişimi açıklamaya çalışır. İnsan organizmasına benzettikleri toplumların (ya da genel olarak uygarlıkların) büyüme ve gerileme dönemleri geçirdiklerini belirtir, bu anlamda değişimi birikimsel ve

38 Sarıbay, 30.

39 Statüler, "toplumsal hiyerarşide somutlaşan, hak ve sorumluluk bakımından farklılık gösteren durum veya konumlar" şeklinde tarif edilir. Bkz. Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 1992, 335. Weber, toplumsal farklılaşma ve değişmenin öğeleri arasına toplumsal sınıf ve iktidarla birlikte, toplumsal statüyü de koyar. Her toplumda fizik yönden kuvvet kullanma iktidarına sahip otorite, bu değişimi sağlayan üst statü guruplarının bir kısmını oluşturur. Siyasal otorite veya iktidar seçkinleri sahip oldukları devlet mekanizması ile değişim yönünde planlamalar yapar. Üst statü grupları ellerinde tuttukları güç nedeniyle bir yönetici kategorileri oluştururlar. Bu kategoriler; siyasal seçkinler, manevî güce sahip olanlar (din adamları ve aydınlar), kolektif çalışmayı işletenler (üretim araçları sahipleri ya da işleticileri), idarî güce sahip olan üst düzey görevliler, kitle öncüleri şeklinde ayırt edilebilir. Philippe Beneton, *Toplumsal Sınıflar*, Çev. Hüsnü Dilli, İletişim Yayınları, İstanbul 1991, 90; Wright Mills, *İktidar Seçkinleri*, Çev. Ünsal Oskay, Bilgi Yayınevi, Ankara 1974.

40 Bu durum yapısal-fonksiyonalizm içerisinde değerlendirilir. Fonksiyonalist kuramda, toplumun birbirlerine bağlı çıkarlarla birleşmiş tabakalardan oluşan, en önemli konumların en vasıflı olanlarca işgal edilmiş olduğu ve eşitsizliğin tüm sosyal sistemin işleyişinde fonksiyonel bir zorunluluk oluşturduğu, bütünleşmiş bir sistem olarak kabul edildiği görüşü vardır. Diğer bir deyişle her toplumda, o toplumun devamlılığı için yerine getirilmesi gereken görevler vardır. Önemli olan bu görevlere yetenekli kişilerin gelmesidir. Yetenekli kişilerin daha iyi konumları elde etmek için mücadele etmeleri sonucunda da, toplumun en iyi kişilerce yönetilmiş olacağı düşüncesi vardır. Fonksiyonel yaklaşımda, bütün toplumsal yapı ve birimler, toplumsal sistemin ihtiyacını karşılamaya ve ahlakî bir bütünleşmeye yönelik fonksiyonlar görürler. Buna göre dengeci bir yaklaşım olan fonksiyonalizm, toplumu; aslında son derece farklılaşmış ve bu nedenle son derece karmaşık olan, istikrarlı, düzgün işleyen bir organizma olarak görür. Bkz. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, 102-103.

karmaşıklığı gittikçe artan tek biçimli bir yönde görürler[41]. Uygarlık ya da kültürleri, canlı organizmalar gibi doğan, büyüyen ve ölen varlıklar olarak yorumlayan[42] bu yaklaşımlar, genellikle tarihsel incelemelere dayanmaktadırlar.

İnsanlık tarihini, genellikle kendi içinde meydana gelen birikimler sonunda ortaya koyduğu gelişmenin bir sonucu olarak gören modeller; *evrimci modeller* olarak bilinir. Bu modellerde evrim, kendi kendine değişen, geriye dönmeyen, doğrusal, yenilik ve farklılık oluşturan bir yön çizmektedir[43]. Değişmenin, ilerleme gibi normatif bir anlam yükü ile ifade edilmesi, evrimci yaklaşımların temel karakteristiklerinden birisidir[44]. Geleneksel Doğu toplumları, çevrimsel bir tarih kavramı ile zihnini meşgul ederken; Hıristiyanlık *insanın dünyaya kovuluşundan* kurtuluşuna uzanan açık-seçik olarak tanımlanmış bir istikamet belirlemişti. Bu dinî temelden dolayı Batı tarihi, bir dizi zihinsel aşamalar ile mükemmele doğru ilerleyen bir süreç olarak tanımlanmıştır.

Evrimci modellerin "evrensel" geçerliliği olan kanunlar peşinde olmaları, "evrenselliğin modern bilimlere yansıttığı bir dogma olmasından kaynaklanmaktadır. Evrensellik, her noktada modern bilimlerin tekelindedir. Ancak gerçekte, "evrensel" kavramı, gerçekliğe değil, modern bilgi türüne atıfta bulunur[45]. Modern bilgi türü ise, Arslan'ın belirttiği gibi bilgi sosyolojisi açısından bakıldığında "evrensel" değildir; belirli toplumlarda belirli şartlarda, belirli amaç ve çıkarlar çerçevesinde, belirli kültür ve dünya görüşleri içinde üretilmiştir. Doğal olarak her bilgi unsuru, kendi bağlamı içinde geçerli ve anlamlıdır. Bağlamlar değiştiklerinde bilginin doğruluğu ve geçerliliği, dolayısıyla doğruluk ve geçerlilik ölçüleri de ya değişikliğe uğrarlar, ya da önemlerini kaybederler[46]. Bu yüzden evrimci modellerin "evrensellik" iddiaları, insanlığın değişik kesimlerini ve farklı tarihsel dönüşümlerini açıklamaktan uzak görünmektedir.

[41] Appelbaum, Toplumsal Değişim Kuramları, 77.
[42] Kongar, Toplumsal Değişme Kuramları, 63.
[43] Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul 1991, 204.
[44] Erkal, 54.
[45] Hüsamettin Arslan, "Türk Düşüncesinde Epistemolojik Bunalım", **İlim ve Sanat, Mart/Nisan 1988**, S.XVIII, 11
[46] Arslan, 12.

Diyalektik Modeller, evrim sırasında ortaya çıkan her aşamanın kendisini ortadan kaldıracak ve zıddını yaratacak öğeleri de beraberinde getirmesi nedeniyle, evrimci modellerin özel bir şekli olarak kabul edilmektedir[47]. Tez, antitez ve sentez üçlüsünün sürekli bir sarmal halinde hareket etmesi esasına dayanan diyalektik ile evrim kavramlarının her ikisinin temelinde, (1) Her şeyin her zaman değiştiği, (2) Nicelik değişmelerinin nitelik değişmelerine yol açtığı, (3) Her şeyin birbirini etkilediği, şeklinde ilkeler bulunmaktadır. Ancak evrim, tekdüze ve doğrusal bir gelişme ifade ederken, diyalektik bu gelişmenin (tez-antitez-sentez) ilkesine göre aşamalı olduğunu ileri sürer[48]. Gelişme daha iyiye, daha doğruya ve daha istikrarlı dengeye doğrudur. Burada ele alınan yaklaşım ve modeller, Kur'an'da değişimi değerlendirirken belli noktalarda özen gösterilmesi gereken hassasiyetler için önem taşımaktadır. Değişimle ilgili bu yaklaşım ve kuramlardan hareketle genel bir perspektife ulaşmadan yapılacak yorumlamanın, çeşitli yönlerden eksik kalacağı açıktır. Ancak bu uyarı, kendileri de üretildikleri zaman ve mekanın şartlarını üzerinde taşıyan teorilerin her şeyi açıklayıcı bir güçle algılanması gibi yanlış bir yoruma da yol açmamalıdır. Burada farklı teorilerin aktarılması, çözümlemenin çok daha farklı ve özgün yeni teorilerinin ortaya koyulabilmesinde alternatif açıklamaların karşılaşmalarına imkan sağlamak içindir.

Kur'an ve Değişim, Kavramlar

Uyarı ve örneklerini tarihsel sürecin akışında somutlaştırdığı kıssalarla aktaran Kur'an, bu şekilde değişimin bazı özgün dinamiklerine işaret etmiş olmaktadır. Değişim söz konusu olduğunda bir *vahiy* metninin daha çok 'değişmeyen', zaman ve mekan üstü hakikati temsil etme iddiası her zaman için ön plana geçer. Bu bağlamda, kendi zatında tarihin akışına tabi olmayan yaratıcı iradenin, kendilerini bir zaman-mekan yörüngesinde konumlandırdığı insanların dikkatini, bu akışa amaç ve anlam kazandıran sabitelere çekeceği düşünülebilir. Burada değişmeyen asli unsurlar ve boyutların anlaşılması ise, nelerin değişip-değişmediğinden çok

[47] Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları*, 121.
[48] Kongar, 123.

değişmenin dinamikleri ve koşulları üzerinde durmayı öne çıkaran bir yöntemle söz konusu olabilir. Öte yandan sosyolojik anlamda 'sosyal kurum ve ilişki ağlarının', 'çeşitli üretim ve tüketim tarzlarının' değişimin konusu olduğunu söyleme imkanımız bulunmaktadır. Hatta bu kurumsal ve kurumsal olmayan değişimlerin beraberinde zihniyet, değerler ve inançlar alanında normatif değişmelere yol açması da imkan dahilindedir. Dolayısıyla değişimle ilgili ayetleri *değişen* ve *değişmeyen* şeylerin tespitine yönelik bir ilginin konusu yapmaktansa, hayatın, yaratılışın amaç ve anlamındaki katkısı bağlamında anlamak, bazı sınırlayıcı yorum zafiyetlerine düşmekten koruyabilir. Yorum, belli tarihsel marjinlere sıkışmış kavramlarla değil, kavramların diyalektik boyutlarını ve zaman içindeki farklılaşmasını dikkate alan, değişimle birlikte sürekliliği de göz önünde tutan bir anlama eylemidir. Bu bağlamda değişimle ilgili karşımıza çıkan *sünnet, tağyir, tebdil, tahvil, inkılap* gibi Kur'an kavramları, tarihsel ve toplumsal değişmenin şartları, yönü ve sonuçları gibi çeşitli boyutlarına yönelik göndermeler içermekle birlikte, varlığın ve oluşun değişmez anlam ve amacına bağlı anlatımları da ifade etmektedir.[49] Ayetlerdeki değişimin çeşitli yönlerine ilişkin tarihsel-olgusal anlatım, özellikle 'sünnetullah' kavramı altında 'tarihsel ve toplumsal değişmeyi yönlendiren yasalar arama eğilimleri'nin de çıkış noktasını oluşturmuştur. Burada dikkati çeken nokta, 'toplumsal değişmenin kanunlarını keşfetme' yöneliminin, pozitivist bir güdü olan 'toplumun işleyiş kurallarını yürüten mekanizmayı elde etme ve topluma yön verme isteğine' bağlı olarak ağırlık kazanmasıdır.

Kur'an'da toplumların değişimi ile ilgili kavramlar, olaylar arasındaki bağımlı ilişkilere dikkat çekmek için kullanılmaktadır. Bu ilişkiler, *Sünnetullah*'ın değişmezliği ilkesiyle teyit edilmekle birlikte, bunun 'olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir' anlamına gelmediği de belirtilmelidir. Bu konuda öne çıkarılan esas, belli bir toplumsal değişme için gereken şartlar oluştuğunda, bunun sonucu olan değişmenin 'mutlaka gerçekleşeceği' vurgusu-

[49] Bu kavramlar için bkz. Seyyid Şerif el-Cürcani, *Kitabu't-Târifat*, Beyrut 1983; Ragıb el-Isfehâni, *el-Müfredat fi Garibu'l-Kur'an*, İstanbul 1986, Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlaki Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 1991, Ömer Özsoy, *Sünnetullah*, Fecr Yayınevi, Ankara 1994.

dur.[50] Buna göre değişmeyi belirleyen sebepler, hür irade sahibi fertlerin tasarruflarına dayandığı için, özellikle bir sosyal determinizme ya da 'aktörleri pasifliğe iten sosyal kadercilik anlayışına' açık kapı bırakılmamaya çalışıldığı söylenebilir.

Değişmenin Bireysel ve Toplumsal Görüntüleri

Birey-toplum ilişkileri sosyolojide çeşitli yönleriyle kavramsal ve kuramsal boyutta tartışılmış ve bu konuda çeşitli eğilimler konuyu kendi ilgi ve açıklama eğilimlerine göre ele almışlardır. Ancak gelinen nokta odur ki, bireyle toplum arasındaki ilişki tek boyutlu indirgemeci anlayışların dar perspektiflerini aşan bir karmaşıklığı içermektedir. Birey ve toplum, birini ötekinin belirlediği bir süreç ya da olgu olarak alınmamaktadır artık. Bireyselleşme geleneksel toplumdan modern topluma geçişin göstergelerinden biri olarak alınmakla birlikte, modern toplumda bireyi ve bireyselliği etkisizleştiren yeni bağımlılık ve tabiîyet ilişkileri, bu konuda onu kesin bir ayraç olmaktan çıkarmaktadır. Bu anlamda farklı yaklaşımlar, insanın tabiatı gereği toplumsal bir varlık olduğunu veya dış zorlamalarla toplumsallık kazandığını ya da kendi özgür iradesiyle toplumsallaştığını ifade etmektedirler. Kur'an'da ise bu tanışma ve toplumsallaşma sürecinin "insani yaratılışın özünde yerleştirildiği" belirtilir.[51]

Toplum, bireyi çok farklı düzeylerde etkileyen ve sınırlayan bir gerçeklik olmakla birlikte, bireyler tarafından da yönlendirilebilmektedir. Kur'an'da toplumsal yapı içerisinde fertler, iradesiz varlıklar olarak değil, aksine kendi kaderlerinde olduğu gibi toplumsal bağlamda da etkin özneler olarak tanımlanırlar. Özellikle *sapma ve çözülme* yönünde değişmelerin sebeplerine değinilirken, insanların kendilerine, topluma ve çevreye karşı davranışlarında gösterdikleri "zulüm"le ilişki kurulmaktadır.[52] İnsan iradesini dışlıyormuş gibi görünen ifadeler ise, aslında bu *atalet* ya da yansımayı, yapılan kötü fiillerin bir sonucu olmasıyla bağlantılı gör-

[50] Özsoy, *Sünnetullah*, 140.
[51] Hucurat, 49/13.
[52] "Allah onlara zulmetmedi. Fakat kendileri kendilerine zulmediyorlar." Ali İmran 3/117; "Onlar, bize zulmetmediler, lakin kendi nefislerine zulmediyorlardı.", Bakara 2/57 vb.

mektedir.[53] "Onlar 'kalplerimiz perdelidir' dediler. Hayır, ama inkarlarından dolayı Allah onları lanetlemiştir, artık çok az inanırlar" (Bakara 2/88). Bireyin kendi varoluşsal sorumluluğu, *gelenek* gibi bazı toplumsal olgularla sınırlanabilmekte, ancak "ataların izinden gitme" davranış kalıbını olumsuzlayan Kur'an, böyle bir mazereti de geçerli kabul etmemektedir.[54] Ancak 'gelenek', değişme karşısında durağanlığın ve muhafazakâr yönelimlerin temeli olduğu gibi, bireysel iradenin kullanılamamasının da nedenlerinden birini oluşturur. Öte yandan toplumlar için bir yükselme ve çöküşün yanı sıra bir *ecel-yokoluş* ya da tarih sahnesinden çekilme olgusu, kolektif sorumlulukların yaşanan dünya hayatındaki yansımaları olarak belirginleşir.[55] Toplumsal iradenin olumlu ya da olumsuz değişimlere hazırladığı zemin, sonuçları bu dünyada gerçekleşen bir toplumsal sürece işaret eder.

Kur'an, tarihin akışında toplumların çeşitli yönlerde yaşadıkları değişikliklerin, onların kendi iradelerinden bağımsız gelişmediğine sürekli vurgu yapar. Allah'ın değişimle ilgili yaratışını, insanların özgür eylemine bırakması (Enfal 8/53; Ra'd 13/11), Kur'an'ın insan ve toplumları özgür ve sorumlu varlıklar olarak tanımlaması, bir sosyal determinizmle birlikte toplumsal değişmenin yönünü belirleyen mutlak yasalar arama eğilimlerini de anlamsız kılmaktadır. Zira Kur'an, toplumu kendine özgü bir varoluşu, sorgulama ve değişim yapma dinamikleri olan bir varlık gibi değerlendirmektedir. Bu nedenle toplumlar da, sorumluluk sahibi bireyler gibi büyük ölçüde kendi iradeleriyle yön bulan bir hayatı yaşarlar.

Kur'an geçmiş toplumlardan örnekler verirken, onların cezalandırılma sebeplerini de açıklar (Hud 11/117). Genel anlamda ceza ve âkibetler, 'toplumların kendi içlerinde zulmün ve adaletsizliğin yaygınlaşmasını önleyici denetim mekanizmalarını kurmayıp, seyirci kalmalarıyla' başlayan bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir. Burada değişmeyi belirleyen yasalardan çok, 'tarihsel

[53] Bazı ayetlerde geçen, "kalplerin mühürlenmesi gözlerin hakikati görmeyecek şekilde körleştirilmesi" gibi ifadeler buna örnek gösterilebilir. Bkz. Bakara 2/7, 88; A'raf 7/179 vd.

[54] Bkz. Zuhruf 43/23, 24.

[55] Bkz. "Her ümmetin bir eceli vardır. O ecel geldiğinde, ne bir ân erteleyebilirler, ne de öne alabilirler." A'raf 7/34.

süreci açıklama ve anlamlandırma konusunda bir bakış açısı getirilmeye çalışıldığını' söylemek mümkündür.

Değişme Faktörleri

Kur'an'da, geçmişte yaşamış ve çeşitli nedenlerle yok olmuş toplumlarla ilgili örnekler verilirken, toplumların değişim süreçlerine etki eden faktörler ile süreklilik arz eden, değişmeyen, kalıcı değerler üzerinde de durulmaktadır. Vahye dayanan bir dinin temel özelliklerinden biri de onun değişim talepleri kadar, bütün dinlerin aşağı-yukarı buluştuğu ortak değerlerin sürekliliğine sahip olmasıdır. Tarihsel gelişimde *değişimi* maddi ya da manevi, tek boyutlu-indirgemeci açıklama eğilimleri çeşitli düzeylerde etkili olmuştur. Bu türden yaklaşımların kendi perspektiflerinde geliştirmeye çalıştıkları açıklamaların belli bir doğruluk payı bulunmakla birlikte, gerçekliğin geneline ilişkin kapsamlı ve çok boyutlu bir anlamayı dışta bıraktıkları söylenebilir. Değişimin salt sosyal ilişkiler ve kurumlarla sınırlı kalmayan yapısı, niceliksel ve niteliksel bütün farklılaşmaların, inançlar, değerler ve ideallerin de maddi ilişkilerle birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Artan maddi ve sosyal ilişkiler, ekonomik, politik ve kurumsal yapılanmalarda ortaya çıkan farklılaşmalar, toplum içi ve dışı sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan çatışma, eşitsizlik, adaletsizlik ve dengesizlikler hep birer değişme faktörü olarak öne çıkmaktadırlar. Tarihsel sürecin akışına etki eden değişim faktörlerinden biri de ahlaki boyut olarak öne çıkar. Öte yandan siyasal ve ekonomik güç sahibi olmak, belli bir toplumsal gelişimin nedeni olmakla birlikte çözülmenin ya da çöküşün engellenmesinde yeter şart değildir. Kur'an'da insanın temel bir değişme öznesi olarak tarihsel süreçteki rolüne yapılan güçlü vurgu, diğer değişme faktörleriyle birlikte değerlendirilme durumunda daha anlamlı olacaktır.

Kur'an'da tarihsel bilgi ve olayların aktarılışına ilişkin amaçlar açıklanırken, toplumların değişim süreçlerine etki eden ve onları yönlendiren bazı "değişmez sünnetlerin" kalıcı ve belirleyici nitelikleri üzerinde durulmaktadır (Hicr 15/13; İsra 17/76-77; Ahzab 33/38, 62; Fatır 35/43; Fetih 48/23). "Süreklilik" ifade e-

den bu dinamiklerin "Allah'ın tarihsel sürece yerleştirdiği sünnetler" anlamına gelen *Sünnetullah* kavramıyla ifade edildiği görülür.[56] Kavrama ait 'süreklilik ve değişmezlik' nosyonları, toplumsal olaylarda insanlar için bir güven unsuru olan "ilahi adaletin" de sürekli işlerliğini yansıtmakta, insanın tarihsel akışta yalnız olmadığını hatırlatan bir istikrar ve güven unsuru anlamına gelmektedir.

Geçmiş toplumların karşılaştıkları *akibetler* ve cezalar; "hakikate yaklaşmaları ve zulmü bırakmaları için, kendilerine peygamberler tarafından delil olarak gösterilen mucizelere rağmen zulümde ısrar etmeleri nedeniyle gerçekleşen *sünnetler*"dendir. 'Geçmişe ait tarihsel bilgi, değişimi belirleyen faktörleri anlama imkanı vermektedir. "Azap" ile yok olan toplumlar ise, genellikle kendilerine peygamber gelen toplumlar olup, azaba peygamberle ilişkilerinde ortaya çıkan davranış ve tutum bozukluklarında meydana gelen problemlerin yol açtığı anlaşılmaktadır.

Toplumlar için 'belli bir sürenin (ecel) tespit edilmesi; bir anlamda organizmacı döngüsel bir tarih anlayışını çağrıştırsa da, bütünsel olarak düşünüldüğünde toplumların kendi irade ve kararlarıyla gerçekleşen bir sonucu ima etmekte olduğu söylenebilir. Tanrı insanı 'yeryüzünde kendisine halife tayin edip onu irade sahibi kılmış; seçme özgürlüğü sayesinde insan bazı tarihsel olayları gücü oranında değiştirebilme imkanına sahip olmuştur. İnsan sahip olduğu bu ayrıcalık ile kendi dışındaki maddi oluşumların ve etkenlerin dinamiğine kapılmaması ve kendi iradesiyle varoluş gerçeğine uygun bir yöneliş halinde olması için uyarılmaktadır. Bu bağlamda kendi irade ve gücünün farkına varmadıkları için, içinde bulundukları durumu 'kaderlerinin ve zayıflıklarının bir gereği olduğunu söyleyenler de, kendilerini âciz görmeleri nedeniyle kınanmaktadırlar' (Nisa 4/97). Kıssalarda bireysel ve toplumsal iradenin her türlü sosyal baskı ve belirlenimciliğe karşı nasıl işler hale getirilebileceğine ilişkin örneklerin verilmesi söz konusudur.

[56] Kavram için bkz. Özsoy, *Sünnetullah*, 135.

Değişmenin Boyutları ve Yönü

Tarihsel olay ve olgulara işaret ederken Kur'an, sapma yönündeki değişmeler, başka bir ifadeyle sosyal çözülme ve çöküşün üzerinde daha fazla durmaktadır. Bu, metnin, gelecekteki toplumlara öncekilerin tecrübelerini bir 'ibret ve ders alma aracı' olarak yansıtma amacıyla ilgili bir anlatım tekniğidir. Toplumsal çözülmenin sebepleri arasında ise "adaletsizlik, zulüm ve baskı, ayrılığa düşmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmama ile ahlaki yozlaşma" gibi çöküşe yol açan durumlar öne çıkmaktadır (A'raf 7/4-5; Ali İmran 3/105 vb.).

Vahyin belirlediği aşkın değerlerden ve varoluş gerçekliğinden sapma, özellikle sosyo-ekonomik statüleri itibariyle üst seçkin toplumsal kesimlerin psikolojik ve toplumsal dengeleri alt-üst eden aşırılıkları bağlamında vurgulanır. Özellikle 'maddi olana karşı aşırı bağımlılık', 'servetin belli ellerde toplanmasıyla ortaya çıkan sosyal eşitsizlik', kısaca toplumsal yapıdaki siyasi ve iktisadi açıdan oluşan dengesizlikler, çözülmeye yol açan ahlaki yozlaşmanın zeminini hazırlamaktadır. Burada kötü alışkanlıklara yol açan 'gösteriş ve tüketim eğilimi' ile 'toplumsal sorumluktan kaçış', 'bireysel içe kapanış' gibi olgular toplumsal dengeleri ve sosyal bütünleşmeyi sarsan yönelimler olarak eleştiri konusu yapılmaktadır. Kişiler yalnızca kendi özel hayatlarıyla sınırlı bir ahlaki gelişmenin aksine, toplumsal hayata ve yapıya ilişkin erdemli bir yaşam sürme yükümlülüğüne de sahiptirler. Kısaca sosyo-kültürel hayata aktif bir katılım ve müdahil bir eylemlilik hali önerilmektedir (Hud 11/116).

Kişiler arası ilişkilerde sağduyu ve sağlıklı düşünceyi işlemez hale getiren kibir, gruplar düzeyinde her tür aidiyet bağının bir 'üstünlük ve büyüklenme, muhafazakarlık ve ötekileştirme' aracı haline getirilmesine yol açmaktadır. Farklılıklar, insanların birbirlerini tanımaları ve sosyal ilişkilerin gelişmesine yönelik bir amaçla varolduğu için, üstünlük herhangi bir aidiyet bağında değil, yalnızca 'takva'nın belirlediği bir ayrımda mümkün olabilir (Hucurat 49/13). Öte yandan insanları düşünme, sorgulama ve seçme yeteneklerinden yoksun bırakan her türlü gelenekçi eğilim de 'sapma' yönünde bir yönelim olarak eleştirilir. Başka bir deyişle 'vasat' ka-

bul edilen durumun uçlarında gerek aşırı maddeci, gerekse aşırı ruhani eğilimler, denge halini bozan olumsuz nosyonlardır.

İnsanın yaratılışına atfedilen gaye ve anlam (Kıyamet 75/36), toplumsal hayatın işleyiş ve yönelimlerini de bağlamaktadır. Yani insanlar için söz konusu olan 'imtihan', toplumlar için de geçerli olup, toplumların çeşitli düzeylerde karşılaştıkları, toplum psikolojisini sarsan ve insanları etkileyen olaylar, krizler, toplumsal olaylar ve hatta savaşlar bile birer 'imtihan' unsuru olarak geçmektedir. 'kendi içlerinde ve başkalarıyla ilişkilerinde adaleti uygulayıp, haksızlık ve zulümde bulunmayan salih topluluklar ise, ahlaki temelli bir değişime yöneldikleri için ilahi irade tarafından korunma ve bazı üstün niteliklere sahip olma ayrıcalığını yaşayacaktır (Kasas 28/5).

Değişmenin yönü, bütünleşmenin aksine çatışma ve çözülmeye yönelik eylem ve yönelimleri içerdiği zaman, sosyal yapıda dengelerin sarsılması, fonksiyon bozuklukları, bireysel içe kapanma, katılımsızlık gibi çöküşü hızlandıran, toplumsal dinamikleri yok eden bir anomi durumuna götürür. Toplumsal denetim mekanizmaları ekonomik, kültürel ve siyasal adaletsizliklerin etkisiyle işlemez hale gelerek, bütün toplumu kuşatan bir bunalım ve farklı "azap" örüntüleri yaygınlaşır. İnsanların sosyal yapı ve ilişkilerinde "adaleti yerleştirmeleri ve zulmün yaygınlaşmasını engellemeleri halinde bunun hem toplumsal hem de tabiat bakımından olumlu sonuçlara yol açacağı" bildirilmektedir (A'raf 7/96).

Teoriden Pratiğe: Değişimin Sosyolojik Bağlamı

Müslüman toplumların gündelik hayat kültürü ve toplumsal ilişkiler büyük ölçüde dinî değerler ve anlayışlarla şekillenmiştir. Ancak genelde İslamiyet'in bütün Müslüman kültürlerde görülebilecek ortak özellikleri vermesine karşın, İslam dünyasında birbirinden çok farklı eğilim ve pratiklerle tezahür eden geniş bir çeşitlilik söz konusudur ki, bu aslında "değişme" olgusunun özgül tecrübelere yansıyan boyutuna işaret eder.[57] Müslüman toplumlar tarihsel süreçte farklı bir gelişme çizgisi gösterdikleri için, kendi

[57] Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, C.1, Çev. Heyet, İz Yayınları, İstanbul 1993, 27.

değişme dinamiklerini göz önünde ya da kendi pratiğinden üretilen yaklaşım ve modellerle daha iyi anlaşılabilirler. Başka bir deyişle; XIX. yüzyılda Batı'nın kendi tarihsel sürecine özgü gelişmeleri yansıtan kuram, teori ve modelleri Batılı olmayan toplumlar için de kullanmak, olgunun özgün yanlarını anlamaya imkan vermeyeceği gibi birçok noktada da gerçekliği çarpıtmaya yol açacağı söylenebilir. Batı-dışı toplumların gözleminde, merkeze oturan göstergelerin aranması, anlayıcı yaklaşımın dışında pozitivist bir yönelimi de ifade eder. Öte yandan oryantalist dualist yaklaşım, İslam kültür ve medeniyetini "hukuk, bilim ve sanayi alanında rasyonel ve sistematik karaktere sahip olan Batı medeniyeti" karşısında, "keyfi, despotik ve istikrarsız özelliklerle karakterize edilen Doğu medeniyeti" içinde yerleştirmeye ve kategorize etmeye çalıştığı görülür. Bu şablonda bütünsel ve özcü bir yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Bununla birlikte ayırt edici temel özellikler olarak "İslam'ın toplum hayatında talimat ve yön verici (normatif), ideolojik ve kültürel anlamları topluma mal edici" yönlerine işaret edilebilir.

Müslüman toplumların tarihsel gelişiminde Batılı anlamda bir sınıflaşma olgusuna pek rastlanmaz, çünkü toplumsal yapı kendi içindi nisbi farklılaşmanın az olması nedeniyle, toplum katlarının çok daha az belirgin olduğu, sınırları silik, katları belirsiz, yaygın bir toplum yapısını yansıtmaktadır. Oryantalistler bu yapısal belirsizliği "iman ve ideolojinin kapsayıcı rolü"ne bağlamaktadırlar.[58]

Bu özgün yapısal durumları dikkate alarak değişim olgusu ile bağlantılı kurumsal oluşumları bazı teknik kavramlarla birlikte değerlendirmek mümkündür. İslam kültür ve medeniyetine sosyolojik bir yaklaşım ya da İslam dünyasında değişimin sosyolojisi her şeyden önce dinî literatür içinde "fıkıh"la ilgili birikimi görmek durumundadır. Fıkıh literatürü zaman içinde meydana gelen değişmelerin ve onlara yönelik çözüm önerilerinin izlenebileceği özel bir alanı oluşturmaktadır. Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas gibi toplumsal hayatın değişim karşısında yeni tavır ve konum alışını belirleyen, ortaya çıkan yeni olgu ve sorunlara karşı çözüm alterna-

[58] Mardin, *Din ve İdeoloji*, 56-59.

tiflerini içeren normatif ilkelerin dayandığı kaynaklar, en azından "içtihat"ın canlılığını kaybettiği dönemlere kadar dinamizmin temel araçları olmuşlardır. Kur'an ve Sünnet'in sarih bir açıklama getirmediği özel durumlarda ihtiyaç duyulan *içtihadın* Hicretten sonra IV. Yüzyılda fonksiyonel bir tıkanmaya girdiğini söylemek mümkündür. Bu gelişme he ne kadar 'içtihat kapısının kapanması' olarak yorumlansa da Osmanlı İmparatorluğu döneminde Sünni hukukçuların içtihatla ilgili önemli bir tarihi gelenek ve birikim oluşturdukları söylenebilir.[59] İçtihadın etkisizleşmesini ve yapılmamasını, Abbasilerin, 'kadı'ları mevcut dört mezhepten birine bağlı hüküm vermeye zorlamaları hızlandırmış, öte yandan giderek resmileşen "fetva" kurumu, içtihadın bağımsızlığı konusunu tartışılır hale getirmiştir. Burada 'hukukun özerkliği' problemi, kuşkusuz içsel şartlar kadar diğer tarihi, sosyo-kültürel ve ekonomik faktörlerle birlikte ele alınmak durumundadır. Bir gerileme ve çöküş olgusunun hissedilmeye ve fark edilmeye başlandığı dönemlerden itibaren, geleneksel fıkıh birikimi de reform bağlamında tartışma ve eleştirilerin odağında yer almıştır. Ancak çözüm arayışlarının ağırlık kazandığı dönemlerdeki savunmacı nosyon, "reform" düşüncesini de etkilemiştir. Turner'in ifadesiyle 'bu türden reformist yaklaşımlar, dıştan gelen sosyal ve kültürel tehdide karşı tepkisel bir nitelik taşımaktadır'.[60]

İslam dünyasındaki çağdaş durum, modernlikle karşılaşmanın getirdiği yeni durum ve şartlara karşı kendi dinamiklerini ya da cevabını üretememenin çarpık ve sancılı görüntülerini içermektedir. Değişime karşı tepkinin aşırılaşmış ve protest nitelik kazanmış dinî versiyonları, bir uyumdan her noktada reddiyeye kadar çok farklı boyutlara taşınmış görünmektedir. İslam dünyası kendi modernitesini üretememiş olmakla birlikte, modernleşme süreçlerine farklı kültürel sentez ve bileşimlerle katılma pratiklerini sergilemekten de geri kalmamıştır. Modernliğin kendi içinden üretilmiş 'özeleştirilerine' sahiplenmekte ve bunları Batıya karşı kullanmakta tereddüt göstermeyen aydınlar, bir bakıma farkında olmadan İslami geleneğin eleştirisine yönelik kapıyı da aralamış

[59] Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Siyasal Dili*, Çev. Fatih Taşar, Rey Yayınları, Kayseri 1992, 51.
[60] Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam*, Çev. Y. Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1991, 194.

olmaktadırlar. Bu yönelim bir bakıma geleneğin yaratıcı bir yenilenme sürecine girmesi için de elverişli ortamı üretecek zihinsel sıçramanın asgari şartlarından biridir. Değişim olgusunu anlamak, tarihsel süreçte ortaya çıkan yozlaşma, çözülme ve çöküşün nedenlerinin yanı sıra, gelişme ile toplumlar arası ilişki ve rekabette bütün insanlığa yararlı adımların nasıl atılacağını anlamaya imkan verecektir. Esasında insanoğlunun başından beri değişmeyen arzusu olan, kendisi ve beraberindekilerle mutlu bir hayat yaşama arayışı ve eğilimini de ortaya koyacaktır.

Sonuç

Toplumsal değişme olgusu, sosyolojinin yakın tarihinde büyük ölçüde belli değer yargılarının anlam içeriğini doldurduğu kavramlarla değerlendirilmiştir. Bu anlamda değişme temel alınan açıklama formlarına göre, ya ilerleme ve gelişme ya da yozlaşma ve çözülme olarak tanımlanmaya çalışılmıştır. Değişim sürecindeki toplum, bazı yaklaşımlarda ya canlı bir organizma gibi doğup, büyüme ve ölme aşamaları olan, ya düz çizgisel bir evrim sürecinde tekamül eden bir bünye, ya da kendi iç çelişkilerinin doğal bir çelişkisi içinde çatışan bir yapı olarak tanımlanmıştır. Değişme ile din arasındaki ilişki de, bu klasik evrimci yaklaşımların perspektifinde daha çok bir bağımlı değişken pozisyonunda yorumlanmış, dinî yaşayışı bu nedenle toplumsal değişmeye bağlı olarak sosyal, siyasi ve ekonomik şartlardan hareketle indirgemeci bir yönelimle açıklama eğilimi ağır basmıştır. Ancak artık din ve toplum arasındaki ilişkinin bir karşılıklı etkileşimi ifade ettiği, dolayısıyla onu salt bir belirleyen-belirlenen ilişkisi içinde ele almaktan ziyade toplumsal yaşamın içinde bütün sembol ve ilişkilerde, kişilik katlarında ve kimlik oluşturmada bir bağımsız değişken olarak yaptığı kapsamlı etkilerinin de göz önünde tutulması gerektiği kabul edilmektedir. Bu anlamda değişme-din ilişkilerinin analizinde kullanılacak sosyolojik kuram, kavram ve yöntemsel araçların, temelde taşıdıkları tarihsel ve toplumsal anlam yükleri dikkate alınması gereken bir metodolojik özene işaret etmektedir. Kur'an'da değişme konusunu ele alacak değerlendirmeler de bu yaklaşım ve yönteme ilişkin kaygıları paylaşmaktan kendini kurtaramamaktadır. Onda değişme teorilerinin kimi varsayımlarını

doğrulayan ya da çürüten örnekleri veya ifadeleri tespit etmek mümkündür. Bu, biraz da bir metni yorumlarken yazarın niyetini keşfetme veya yorumcunun mevcut şartlarda anladığını ortaya koyma gibi farklı hermeneutik konumlardan hangisinde yer alındığına bağlı bir yönelim olacaktır. Yazarın ve yorumcunun ufuklarının kaynaştığı hermeneutik çözümlemenin Kur'an bağlamındaki ifadesi ise tartışılmaya devam etmektedir.

Kur'an'da kıssalar aracılığıyla aktarılan örnekler, tarihsel ve toplumsal değişimin yönü ve niteliği hakkında bazı kanaatlerin oluşmasına imkan vermektedir. Bu bağlamda kullanılan çeşitli kavramlar da, toplumsal gerçekliğin, farklı sosyal ve kültürel düzeylerin farklı değişme dinamiklerini ve değişimin boyutlarını ima etmektedir. Dolayısıyla kutsal bir metin olarak Kur'an farklılıkları kuşatıcı bir dil kullanmakla birlikte, değişim olgusunu toplumlar ve kültürler arasındaki farklılıkları dikkate alan bir mantık içerisinde ele almaktadır. Öte yandan Kur'an'da toplumların değişimini yönlendiren çeşitli faktörlere yapılan atıflar, onda kimi yaklaşımların indirgemeci pozitivist yönelimlerle tarihsel ve toplumsal değişmeyi yönlendiren evrensel yasalar arama eğilimlerine dayanak oluşturmuştur. Netice olarak Kur'an'da değişim olgusunun, insan iradesini yok sayan öznel ve nesnel eğilimlere karşı toplumsal ve bireysel gerçekliği dengede tutan bir dil içinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

KUR'AN'DA TOPLUMSAL ÇÖKÜŞ

Ejder OKUMUŞ

1. Giriş: Toplumsal Çöküş ve Kuramları

1.1. Toplumsal Çöküş

Toplum diye bir olgudan, toplumsal hayattan, toplumsal değişimden ve toplumların değişmesinden söz edilebildiğine göre toplumsal çöküşten de söz edilebileceği açıktır.

Muhammed Aziz Lahbabi'nin (el-Habbabi) (1922 -) de belirttiği üzere bütün felaketler gibi toplumsal çöküş de açıklanması çok güç bir kavramdır; gözlenmekte, tasvir edilmekte, tahlili yapılmakta, ancak asla tam olarak açıklanamamaktadır.[1]

İlk etapta çöküş denildiğinde belki de her insanın zihninde farklı çağrışımlar yapar. Örneğin kimilerine göre gerilemek anlamına gelirken, kimilerine göre dinî, ahlâkî değerlerden uzaklaşmak anlamına gelebilir. Bazıları için ekonomik çöküntü akla gelirken, bazıları için siyasi çöküntü akla gelebilir. Nihayet bazılarının yanında toplumun batması, yok olması ve hayat sahnesinden silinmesi anlamına gelebilir. Ancak her şeyden önce çöküşün, toplumlar için bir olumsuzluğu ifade ettiği kesin bir gerçek.

Çöküş konusuyla daha çok büyük boy değişim modellerinden organizmacı modeller veya çevrimsel teoriler ya da yükseliş ve

[1] Muhamed Aziz Lahbabi, *Milli Kültürler ve Medeniyet*, Çev. Bahaeddin Yediyıldız, Tur Yay., İstanbul 1980, s.68

düşüş kuramları meşgul olmuşlardır. İbn Haldun, devlet planında ele aldığı çöküşü, devletin ömrünün son bulması, yani devletin üç kuşak sonra Allah'ın izniyle yıkılması anlamında kullanmıştır.[2]

Doğrusal tarih anlayışını yadsıyan ve alaya alan Oswald Spengler (1880-1936) ise çöküşü, kültürün, kaçınılmaz kaderi olan medeniyet aşamasına gelişiyle birlikte ölümü olarak anlarken,[3] Arnold J.Toynbee (1889-1975) medeniyetin statikleşerek taşlaşması şeklinde anlar. Toynbee'nin görüşlerinden çıkan sonuca göre çöküş, uygarlığın ortadan kalkması değildir. Uygarlığın ortadan kalkması için, çöküşten sonra parçalanma ve çözülme aşamalarını da katetmesi gerekmektedir. Toynbee'nin düşüncesinde medeniyetlerin çöküşünün niteliği, azınlıkta yaratıcı gücün kesilmesi, buna paralel olarak çoğunluğun taklidinin durması ve sonuç olarak toplumda sosyal birliğin kaybolması şeklinde üç noktada özetlenebilir.[4]

Görüldüğü gibi çöküş olayına farklı açılardan bakılmakta ve bu bakış açılarına göre farklı çöküş tanımlamaları ortaya çıkmaktadır. Fakat bu araştırmada ele alınan çöküş, kendi iradeleriyle ortaya koydukları bazı davranışlar ve hayat tarzı, daha doğrusu kasıtlı olarak meydana getirdikleri bazı değişimler sonucunda toplumların, birey birey değil de toplum bazında yıkılmalarını veya bağımsızlık, kültür, medeniyet ve egemenliklerini kaybetmelerini dile getiren bir çöküştür. Bu tanımlamada en önemli öğe irade olmakta; toplumun kendi iradesiyle gerçekleştirdiği olumsuz yönde bir değişimle dünya hayatını kaybetmesi üzerine vurgu yapılmaktadır. Tanımlamada ikinci vurgu, çöküşün toplumsal boyutu üzerinedir. Bu bağlamda toplumun büyük ya da küçük olması durumu değiştirmemektedir. Bu doğrultuda belirtilmesi gereken önemli bir husus da iradi çöküşün, bireyin doğal ölümü (ecel) gibi olmadığı, tersine ceza ve felaket niteliği taşıyan bir çöküş olduğu hususudur. Kur'an'a göre nedenleriyle birlikte incelemeye çalışa-

[2]Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ, c.1, 2.bs., Dergah Yay., İstanbul 1988, ss.505-514

[3]Bkz. Pıtirim A.Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, Çev. Mete Tunçay, Bilgi Yay., Ankara 1972, ss.76-107

[4]Bkz. *a.e.*, ss.111-112

cağımız toplumsal çöküş de ileride de göreceğimiz gibi burada boyutlarını belirlemeye çalıştığımız anlamdadır.

1.2. Toplumsal Çöküş Kuramları

Bütün tarihi incelemeler göstermektedir ki çoğu toplum ve medeniyetler de canlılar gibi doğuş ve yükseliş dönemlerinden sonra batmaya ve yok olmaya mahkum olmuşlardır. Bu yok oluşa yol açan veya yön veren yasayı keşfetmek için düşünür, bilgin ve sosyologlar çok uğraş vermiş, toplumlar üzerinde birçok araştırmalar yapmışlardır. Diyebiliriz ki hemen hemen bütün sosyoloji ekolleri, genelde toplumsal değişme, özelde ise toplumsal çöküşle uzaktan veya yakından ilgilenmişlerdir. Biz de çalışmamızın bu kısmında özellikle toplumların çöküşünü ele alan ve o doğrultuda görüşleri olan toplumsal değişme kuramlarından, yani yükseliş ve çöküş teorilerinden veya çevrimsel modellerden bahsedeceğiz.[5]

Bilindiği gibi sosyolojide büyük boy toplumsal değişme kuramlarından biri olan yükseliş ve çöküş kuramları, çoğu kez insan organizmasına benzettikleri toplumun ya da genel olarak medeniyetlerin büyüme, gerileme ve çöküş gibi aşamalardan geçtiklerini savundukları için organizmacı modeller (organic approach); tarihin hareketinin çevrimsel bir hareket olduğunu, toplumların yükseliş ve çöküşlerinin sürekli çevrimsel bir hareket izlediğini, öncelikle zorunlu olarak yükseldiğini ve sonra da yine zorunlu olarak çöküş sürecine girdiğini ileri sürdükleri için de çevrimsel yaklaşımlar (cyclical approach) adını almaktadırlar. Belirtilmelidir ki bu kuramlar, diğer bazı kuramlar gibi değişimi birikimsel ve karmaşıklığı gittikçe artan tek biçimli bir yönde görmezler.[6]

Çevrimsel yaklaşımların kaynağını, antik Yunan filozofu Herakleitos'a (540-480) kadar götürmek mümkündür. Aynı ırmağa iki defa girmenin imkansız olduğunu söyleyerek her şeyin her

[5] Bkz. Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, 2. bs., İnsan Yay., İstanbul 2002; E. Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İnsan Yay., İstanbul 2003; E. Okumuş, "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan*, Sayı: 6, 1999/1, ss. 183-209

[6] Bkz. Richard A. Appelbaum, *Toplumsal Değişim Kuramları*, Çev. Türker Alkan, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., Ankara ts.s.77; E. Kongar, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, 2. bs., Bilgi Yay., İstanbul 1979, s. 67; Ö.Demir-M.Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yay., İstanbul 1993, s.74

zaman değiştiğini ileri süren Herakleitos'a göre[7] tarihte işleyen kuvvetler, kozmik kuvvetlerdir. Dolayısıyla akış halindeki bütün yaratılmış şeylerin çürümesi kaçınılmazdır. Bu görüşten de anlaşıldığı gibi Herakleitos'ta gelişme yasalarına çevrimsel yasalar diye bakmak gibi bir eğilim vardır.[8]

Herakleitos'a nazaran Platon'da (427-347) toplumsal çöküşle ilgili düşüncenin daha net olduğunu görüyoruz. İlk sosyologlardan sayılan ve sosyolojisinin kurgusal çatısını, doğal olarak formlar, evrensel akış ve çürüyüş, türeme ve soysuzlaşma teorilerinin meydana getirdği Platon,[9] bütün toplumsal değişimin bozulma, çürüme, yahut soysuzlaşmadan[10] ibaret olduğu görüşündedir. Var olan toplumları ideal bir devletin çürüyen kopyaları olarak yorumlayan Platon'un teorisinde, toplumlar bir çeşit organizma olup toplumsal çöküşün nedeni, dinden uzaklaşma ve ahlâkî çürümedir.[11]

Platon, toplumsal değişme ile ilgili olarak savunduğu ilkeleri "Kanunlar"da Pers İmparatorluğu'nun çöküş ve yıkılış hikayesine de uygulamış, böylelikle imparatorluk ve medeniyet tarihlerini çöküş ve yıkılış terimleriyle izah yoluna giden bir geleneği başlatmıştır.[12]

Gerek felsefesinin ana kavramları, gerekse düşüncesinin birinci planda yöneldiği sorunlar açık olarak Platon felsefesinden gelen Aristoteles[13] ise değişmeyi toplumların hayatının temel şartı olarak görmekte ve toplumu doğma, büyüme ve ölüm yasalarına tâbi olan canlı organizmaya benzetmektedir.[14] Aristoteles'e göre insan her şeyden önce sosyal bir varlıktır ve adalet topluluk hayatının temel erdemidir. İnsan, sosyal bir varlık olduğu için de ahlâk olgunluğuna ancak devlette ve toplumda erişebilir. Bu yüzden de devletin asıl gayesi, yurttaşları ahlâk bakımından düzeltmektir.

[7] Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 6. bs., Remzi Kit., İstanbul 1990, s.26

[8] Karl Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çev. Mete Tunçay, c.1, Remzi Kit., İstanbul 1989, s.35; Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. bs., Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 1993, s.59

[9] K.Popper, a.g.e., c.1, s.48

[10] A.e., c.1, s.35

[11] A.e., c.1, ss.65-66; Ünver Günay *Din Sosyolojisi Dersleri*, Erciyes Üniversitesi Yay., Kayseri 1993, s.57

[12] K. Popper, a.g.e., c.1, ss.65-66

[13] M.Gökberk, a.g.e., s.76

[14] Ü.Günay, a.g.e., s.58

Bunu yapan devlet doğru, yapmayan ise yanlıştır.[15] Aristoteles, tek doğru şeyin realiteden hareket etmek olduğunu ve realitede monarşi, aristokrasi ve demokrasi olmak üzere üç devlet şekli bulunduğunu söylemektedir. Bu devletler sağlıklı da olabilirler, bozuk da. Önemli olan şekil değil, uygulamadır.[16]

Devletlerin yıkılışıyla da ilgilenen Aristoteles, dışarıdan yıkılmaya en az yatkın olan yönetimin krallık olduğunu ve bu yüzden de krallığın uzun ömürlü olduğunu savunmaktadır. Ona göre çöküşlerin çoğu, içeriden yükselen nedenlerden ileri gelir. Bu nedenler iki türlüdür: Birincisi krallık yönetimine katılanların kendi aralarında kavga etmeleri, ikincisi ise kralların yasal olarak yapmaya yetkili olduklarından daha çok şeyi denetlemekte hak iddia ederek egemenliklerini diktatörce sürdürmeye kalkmalarıdır. Bir de irsî krallıklara özgü bir çöküş nedeni vardır: Güçlerini verasetle kazananlar, saygı gösterilmesi güç, değersiz kişiler olabilir; bu yüzden de ellerindeki gücün, tiran gücü değil de kral gücü olmasına karşın, konumlarını kötüye kullanabilirler. O zaman krallığın sonu gelmiş demektir; çünkü tebaa istemez olunca kral artık kral değildir, fakat tiran, tebaası istemese de tirandır. Monarşiler işte Aristoteles'e göre bu ve benzeri nedenlerle yıkılırlar.[17]

Aristoteles'te varlığın doğası, niteliği değişmez bir özellik, evren değişmez bir düzenlilik-yasallık gösterir ve bu yüzden de aynı evren tam bir çevrimsellik bilinci ile kavranabilirken, ünlü Mukaddime yazarı ve sosyolojinin mübeşşiri İbn Haldun'da da tarihin ve toplumun doğası değişmez düzenlilik-yasallık içerisinde aynı çevrimsellik bilinci ile kavranabilmektedir.[18]

İbn Haldun'a göre toplumlar, doğal bir evrim çizgisini zorunlu olarak izlerken eriştikleri şehir hayatı, toplumsal hayatın ve medeniyetin son aşaması, toplumsal hayatın bozulmaya doğru yüz tutması ve kötülüğün iyilikten uzaklaşmasının son safhasıdır.[19] İbn Haldun, doğallıktan uzaklaşmanın, dünya nimetlerine düşkünlüğü

[15] M.Gökberk, a.g.e., ss.88-89
[16] H.Erdem, a.g.e., s.126
[17] Aristoteles, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 3.bs., Remzi Kit., İstanbul 1993, ss.168-169
[18] Doğan Özlem, *Tarih Felsefesi*, 2.bs., Ara Yay., İstanbul 1992 s.32; Malik b. Nebi, *Müşkilâtu'l-Hadâra, Vichetü'l-Alemi'l-İslamî*, Ter.Abdu's-Sabür Şahin, Daru'l-Fikr, Dimeşk 1981, s.24
[19] İ. Haldun, a.g.e., c.I, s.421

getireceğini ve bunun da yozlaşma, yıkılma ve yok olmanın şartlarını hazırlayacağını ileri sürmektedir.[20]

Esasen İbn Haldun'un yaklaşımında toplumlar bir organizma gibi doğar, büyür, gelişir ve ölürler. Bu anlayış determinist bir tutuma[21] ve toplum anlayışına sahip olan İbn Haldun'un tavırlar teorisini oluşturur.[22] İbn Haldun'un tavırlar teorisine göre genellikle devletin beş tavrı vardır: Birinci tavır, zafer, başarı, galibiyet ve istila; ikinci tavır, baskı ve yalnızlık; üçüncü tavır refah ve rahatlık; dördüncü tavır kanaat, hoşgörü, barış ve nihayet beşinci tavır israf aşamasıdır. Son aşamada devlet, serveti çarçur edip asabiyeti bozduğu için kolay kolay kurtulamayacağı ve çökünceye kadar şifa bulamayacağı müzmin bir hastalığa yakalanır[23] ve sonunda da yıkılır gider.[24] İbn Haldun'a göre bütün bu tavırları ise devlet ve hanedanlıklar, şahısların tabii ölümleri olan yüz yirmi yılda ya da her biri ortalama bir şahsın ömründen ibaret olan kırk yıllık üç kuşakta kateder[25] ve bu süre sonunda gelinen beşinci aşamada, lüks, israf, ekonomik dengesizlik ve toplumun dayandığı asabiyetin bozulması gibi çeşitli nedenlerle Sünnetullah gereği çökerler.[26]

Çöküş konusunda İbn Haldun'un görüşleriyle ortak noktaları olan Montaigne'in sosyal ve siyasal bakışlarında da organizmacılık görülmektedir. Tabiatın yapıtlarındaki evrensel düzende şaşılası bir bağlaşma ve uyuşma olduğunu düşünen Montaigne demektedir ki "Bedenlerimizin hastalıkları, nitelikleri, devletlerde, hükümetlerde de görülüyor. Krallıklar, cumhuriyetler bizim gibi doğuyor, gelişip parlıyor ve yaşlanıp ölüyorlar. (...)"[27]

[20] E. Kongar, a.g.e., s.73

[21] Satı el-Husrî, "İbn Haldun Sosyolojisi", Çev. Mehmet Bayyiğit, SÜİFD., Sayı:4, Konya 1994, s.230

[22] Ü. Günay, a.g.e., s.79

[23] İbn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cüveydî, 2. bs., *el-Mektebetü'l-Asriyye*, Beyrut 1996, ss. 163-165, 171-172, 256-257 vd.

[24] İbn Haldun'un söz konusu ettiği tavırlar nazariyesinin, devletin kuruluşu, gelişmesi, yükselmesi, duraklaması, gerilemesi ve nihayet yıkılması şeklinde Osmanlı devletine de tatbik edilmekte olduğuna dair Süleyman Uludağ'ın, İbn Haldun'un söz konusu nazariyesine yaptığı açıklama için bkz. İ.Haldun, *Mukaddime*, Çev. Süleyman Uludağ., c.1, s.518 (10. dipnot)

[25] İbn Haldun, *Mukaddime*, Tah. Derviş el-Cüveydî, ss. 158-160

[26] A.e., ss. 171-172, 160 vd.

[27] Montaigne, *Denemeler*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, 29. bs., Cem Yay. İstanbul 1997, s. 117-120

Onyedinci yüzyılın sonlarıyla onsekizinci yüzyılın başlarında yaşamış olan İtalyan filozof ve sosyolog Giovanni Battista Vico'ya (1668-1774) göre ise toplum sonsuz olarak aynı aşamalardan geçer. Hıristiyanlık dışı ve karşıtı bir tarih anlayışına sahip olduğu için en çok Katolik kilisesinden tepki alan Vico'nun[28] çevrimsel tarih anlayışında her millet tanrısallık, kahramanlık ve insanlık aşamalarından geçer. Başka bir ifadeyle Vico çağları, tanrılar çağı, kahramanlar çağı ve insanlık çağı diye üçe ayırır. Ona göre tarih ilerleyen bir süreçten, bir geriye dönüşe doğru doğal-tarihsel bir akıştır. Çöküş daima aşırı medenileşme ile birlikte gelen bir bozulmayı izler. Yalnız çöküş, tarihin ortadan kalkması demek değildir. Dolayısıyla çöküş, aşırı medenileşmenin çıkardığı refleksiyon barbarlığından insanları kurtaran bir çaredir de aynı zamanda.[29]

Ondokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde Rus sosyoloğu Nicolai J. Danilevsky'nin (1822-1885) de medeniyetlerin çöküşüne çevrimsel bir bakış açısıyla yaklaştığını görüyoruz. Ona göre kültürler doğar, gelişir ve ölürler. Medeniyet bu sürecin son aşamasıdır. Yani çöküş her medeniyetin önüne geçilmez alın yazısıdır.[30] Her medeniyet kendi morfolojik şekillerini ve değerlerini geliştirerek bütün insanlığa katkılarda bulunduktan sonra[31] kendine özgü temel özellikleri başka medeniyetlerce izlenmeden tarih sahnesinden çekilir.[32] Çöküş süreci uzun sürer ve hemen farkedilmez. Gerileme ve çözülme aşaması, çiçeklenme döneminden sonra gelir ve gözlenemeden biraz daha önce yerleşmeye başlar. Medeniyet çiçeklendiği ve doruğunda göründüğü zaman çöküş başlamıştır bile. Çöküş dış şartlardan değil, medeniyetin iç şartlarından ileri gelir. Yani medeniyet, çöküş nedenlerini kendi içinde taşır. Danilevsky'ye göre bu nedenlerin neler olduklarını kesinlikle bilmiyoruz, tıpkı bir bireyin hayatında yaşlanma ve bunamanın nedenlerini bilmediğimiz gibi.[33]

[28] D.Özlem, a.g.e., s.32
[29] A.e., ss.205-207
[30] Cemil Meriç, *Umran'dan Uygarlığa*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1974, ss.105-106
[31] Örneğin Sami medeniyetinin katkısı "din", Çin medeniyetinin katkısı "fayda", Hint medeniyetinin katkısı ise "hayal" ve "tasavvuf"tur. Bkz. a.e., a.y.
[32] P.A. Sorokin, Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri, ss.59-60
[33] A.e., ss.68-69

Evrimin ezeli ve ebedi bir toplum yasası olmadığına inanan ve "hal ve zamanın yaptığını kimse yapamaz" diyen İslam düşünürü Cevdet Paşa (1822-1895) da İbn Haldun'un çöküşle ilgili bir çok görüşünü paylaşır. Osmanlı'nın en buhranlı günlerinde yaşamış olan Cevdet Paşa, organik bir yaklaşım sergiler. Dolayısıyla ona göre toplumlar doğar, büyür, gelişir, duraklar ve ölürler. Devletler bir tavırdan bir tavıra geçerler. Her tavrın kendine özgü kanun ve gerekleri vardır. O yüzden her tavır ve aşamada bir türlü davranmak ve her devrin mizacına göre çare aramak gerek.[34] Çünkü bir tavırdan diğerine geçiş tehlikelidir. Nice devletler duraklama devrini tamamlamadan kendi kusuru veya bir kaza ile yok olup gitmiştir.[35]

Osmanlı Devleti'nin çöküşten kurtulmasının mümkün yollarını araştıran Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı'nın çöküşü iki nedene dayanmaktadır: 1. Önceki kurallara uymama nedeniyle idarî, ilmî ve askerî teşkilatların bozulması ve halkın çözülmesi. 2. Çağın gereklerinin gözardı edilişi nedeniyle ülke imarına öncelik tanınmaması, yeni dış politika üretilmemesi, zorunluluk olan yeni anlayış kazanmanın ve yeni medeniyet yoluna gitmenin pratik kazanmaması veya yanlış uygulanarak taklitçiliğe gidilmesi ve nihayet emanetlerin ehline verilmemesi.[36]

Tekrar Batı'ya döndüğümüzde "Der Undergang des Abendlandes (Batı'nın Çöküşü)"[37] adlı eseriyle uluslararası bir ün kazanan Oswald Spengler'in (1880-1936) düşüncesinde de organizmacılığın hakim olduğunu ve toplumların çöküşünün kaderle belirlendiğini[38] görmekteyiz. Spengler'e göre kültürler organizmalardır ve dünya tarihi bunların ortaklaşa biyografisidir. Her kültür bireylerin yaş dönemlerinden geçer. Hepsinin doğumu, çocukluğu, gençliği, olgunluğu ve yaşlılığı vardır.[39] Danilevsky gibi insanlığın

[34] Cevdet Paşa, *Tarîh-i Cevdet*, 2. bs., Matbaa-i Osmaniyye, Dersaâdet 1309, c. 1, s. 18.

[35] Ejder Okumuş "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Divan*, sayı: 6, 1999, ss. 204-206; Ümit Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, 3. bs., İnsan Yay., İstanbul 1992, ss.52-53

[36] Bkz. a.e., ss.114-165

[37] Oswald Spengler, *Batının Çöküşü*, Çev. G. Scognamillo-N. Sengelli, 2. bs., Dergah Yay., İstanbul 1997

[38] Şükrü Günbulut, *Küçük Felsefe Tarihi*, Maya Yay., Ankara 1983, ss.76-77

[39] O. Spengler, a.g.e., ss. 105-108; R.A.Appelbaum, a.g.e., s.77

doğrusal bir çizgi izleyerek sürekli ilerlediğini savunan evrimci-ilerlemeci kuramı yadsıyan ve alaya alan Spengler,[40] her kültürün bir medeniyeti olduğunu ve medeniyetin kültürün kaçınılmaz kaderi olduğunu ileri sürmektedir.[41] Ona göre medeniyet aşamasında kentleşmiş olan halk kitlesi çözülerek biçimden yoksun bir kütleye döner. Devlet, millet, toplumsal tabakalar hep parçalanma eğilimi gösterirler. Şehir büyüyerek hastalıklı bir megalopolis olur. Bu durumda kitlelerin hakimiyeti baş gösterir. Sonra devrimler ve anarşi süreci içinde diktatörlük doğar. İşte bu diktatörlük, toplumsal, ekonomik ve siyasal örgütlenme alanında medeniyetin son perdesi olmaktadır. Yavaş yavaş barbarlaşma iner ve kültürün sosyal biçimi artık hiç durmamacasına çözülür. Bu ortamda bıkkın ve hayal kırıklığına uğramış, güvensiz, belirsiz, yaratıcılıktan uzak ve yorgun kitleler, canlandırılmış eski veya yeni bir dinselliğin peşine düşerek kurtuluş ve zihin huzuru aramaya başlarlar. Bu durumda mistisizm, astroloji, din kültleri, tarikatlar, kurtarıcıları ve mesihleri olan hareketler ve ideolojiler ortaya çıkar. Bu medeniyet ve aydınlık düşmanı hareket ve ideolojiler hızla büyür ve medeniyet ideolojilerini, mutluluk ve zenginlik, bilimcilik ve teknoloji, şehirlilik ve makine ilerlemesi, aydınlık ve akılcılık kültlerini süpürüp atar. Bu ikinci dinsellik, kültürün son işareti, bazen de yeni uyanan bir kültürün müjdecisi olarak görülür.[42]

Fatalist-determinist tutumundan dolayı Spengler'i eleştiren Toynbee,[43] medeniyetlerin hareketinin çevrimsel ve tekrarlanıcı olabileceğini söylemekle birlikte çöküşün kaçınılmaz olmadığını, çevrimsel kaderciliğe mahkum olmadığımızı, ölen medeniyetlerin kaderleri öyle olduğu için değil, başka bir takım nedenlerle öldüklerini ve çöküşün nihai ölçütünün kendini belirleme yeteneğini kaybetmek olduğunu iddia etmektedir.[44]

40 P.A.Sorokin, a.g.e., s.76, Hişam Cuayyıt, *Avrupa ve İslam*, Çev. K. Kahraman ve Diğerleri, İz Yay., İstanbul 1995, s.122

41 E.Kongar, a.g.e., s.79

42 P.A.Sorokin, a.g.e., s.98, 106-107; Spengler'in farklı bir yorumu ve eleştirisi için bkz. H.Cuayyıt, a.g.e., ss.121-136; Mazhuriddin Sıddıkî, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yay., İstanbul 1982, ss.206-215

43 Arnold J.Toynbee, *Tarih Bilinci*, Çev. Murat Belge, Bateş Yay., İstanbul 1978, c.1, s.169; Arnold J.Toynbee, *Medeniyet Yargılanıyor*, Çev. Ufuk Uyan, Yeryüzü Yay., İstanbul 1980, s.14

44 Bkz. A.J.Toynbee, *Tarih Bilinci*, c.1, ss.155, 171-175, 182, 231-244

Ünlü eser *The Study of History* (Tarih İncelemesi)'nin yazarı olan Toynbee'ye göre bütünleşmiş toplumların bir sonucu olan medeniyetlerin çöküşü üç aşamada gerçekleşir: Yönetici azınlık yaratıcı gücünü kaybeder. Buna parelel olarak çoğunluk, azınlığı taklit etmeyi bir kenara bırakır ve sonuç olarak bütünüyle toplumsal birlik bozulup-kaybolur. Bu aşamalardan sonra medeniyet, içeriden (iç proletarya) ve dışarıdan (dış proletarya) gelen meydan okumalara karşı koyamadığı için çöküp taşlaşır ve belirli bir süre sonra parçalanır. Parçalanmayı ise çözülme ve nihayet yok olma izler.[45] Belirtilmelidir ki Toynbee'nin düşüncesinde, tarihte bazı istisnalar dışında yok edilmiş medeniyetler bulunmayıp, tersine genelde medeniyetler kendi kendilerine, yani kendi iradelerinden kaynaklanan iç nedenlerle yok olmuşlardır.[46] Başka bir ifadeyle medeniyetler, cinayete kurban giderek değil, intihar ederek ortadan kalkarlar.[47]

Din ile medeniyet ilişkisi bağlamında ise Toynbee, medeniyetlerin ardarda gelen yükseliş ve yıkılışlarını dinin büyümesi için yardımcı araç olarak değerlendirmektedir. Nitekim medeniyetlerin hareketinin çevrimsel ve tekrarlanıcı olabileceğini söylerken, dinin hareketinin sürekli olarak yukarıya doğru yükselen tek bir düzeyde olabileceğini ileri sürmektedir.[48]

Çevrimsel yaklaşımları ele alırken Cezayirli düşünür ve din sosyoloğu Malik Binnebi'nin (1905-1973) de çöküşle ilgili görüşlerine değinmek gerektiğine inanıyoruz. Çünkü Malik Binnebi, özelde Cezayir'in, genelde ise İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu incelerken çöküş konusu üzerinde çokça durmuştur.

Yaklaşımında medeniyeti kriter olarak kullanan Binnebi,[49] her medeniyetin doğuş (milad), yükseliş (evc) ve çöküş (ufûl) olmak üzere üç aşamadan geçtiğini vurgular.[50] Dolayısıyla Binnebi

[45] P.A.Sorokin, a.g.e., ss.111-112; Erol Güngör, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, 8.bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul 1991, ss.52-53; Mazhuriddin Sıddıkî, a.g.e., ss.195-197

[46] J.Evola, a.g.e., s.108

[47] P.A.Sorokin, a.g.e., s.111

[48] A.e., ss.113,114

[49] Malik Binnebi'nin medeniyet kavramıyla ilgili görüşleri için bkz. Malik b. Nebi, "Medeniyet" (Konferans), Çev. Veysel Uysal, *Çağdaş Temel Konular*, Bir Yay., İstanbul 1983, ss.19-48

[50] Fevziye Bariun, "Malik Binnebi ve İslam Ümmetinin Fikri Problemleri", Çev. Özlem Ertuğ, *İslami Sosyal Bilimler Dergisi*, c.1, Sayı:2 (Kış 1414-1993), s.62

de İbn Haldun gibi medeniyetin çevrimsel bir süreç gösterdiğine inanmaktadır.[51] Binnebi genelde İslam tarihini bu çevrimsel teoriye göre yorumlamaya çalışmıştır. Ancak İbn Haldun'un, kabilelerin birleşerek (asabiye) devleti oluşturacağı, durağan ve hareketsiz hayatın (istikrar) da lüksü (israf) doğurarak çürümeyle sonuçlanacağı yolundaki görüşünü benimsemez. Bunun yerine manevi aşama, rasyonel aşama ve içgüdü aşaması olmak üzere kendi üçlü çevrimsel teorisini geliştirir.[52]

Manevi aşamada ruhun verdiği yükselme ve ilerleme fırsatı ile medeniyet kurulur.[53] Rasyonel aşamada bilim ve sanat geliştiği için akıl yönetici güç haline gelir ve toplum medeniyet çevriminin zirvesine yükselir. Akıl içgüdüyü ruh gibi etkili bir şekilde kontrol altında tutamadığı için içgüdü yavaş yavaş özgür kalmaya başlar ve toplumun birey üzerindeki kontrolü zayıflar. Nihayet içgüdü aşamasına gelindiğinde akıl sosyal fonkiyonunu kaybederek verimsizliğe ve belirsizliğe girer. Medeniyetin devri sona ererken toplum tarihin karanlığına girer. Bu aşama İslam dünyası için Moğol istilasından önceki döneme rahatlıkla uygulanabilir. Binnebi dönüm noktası olarak İbn Haldun'un yaşadığı çağa denk düşen ondördüncü yüzyılı seçmiştir. Çünkü bu dönem ahlâkî, siyasi ve entellektüel çöküş ile tasvir edilmektedir.[54]

Görüldüğü üzere buraya kadar ele almaya çalıştığımız yaklaşımların temel özelliği, devlet, kültür, medeniyet ya da toplumların çöküşleriyle ilgilenmeleridir. Devlet, kültür, medeniyet veya toplumların canlı organizmalar gibi doğup büyüdüklerini ve nihayet öldüklerini savunan bu çevrimsel teorilerin elbette ortak noktaları olduğu kadar farklı yanları da bulunmaktadır.

Öncelikle bu yaklaşımların çoğu, tarihe dayanarak görüş geliştirmiştir. Bu ise genellikle büyük boy değişme kuramlarının ortak özelliğidir.[55] Ayrıca çöküş konusunda bir kısmının toplum ve

[51] Malik b. Nebi, *Müşkilâtü'l-Hadâra, Vichetü'l-Alemi'l-İslami*, Çev. Abdüssabûr Şahin, Daru'l-Fikr, Dimaşk, 1981, s.24
[52] F.Bariun, a.g.m., s.65
[53] M.B.Nebi, a.g.e., s.26
[54] F.Bariun, a.g.m., ss.65-66
[55] E.Kongar, a.g.e., s.89

devletleri, bir kısmının ise kültür ve medeniyeti inceleme birimi olarak aldığını görmekteyiz.

Çevrimsel yaklaşımlardan bir kısmı, Danilevsky'nin yaklaşımı gibi fatalist ve sıkı determinist iken, bir kısmı Toynbee veya Malik Binnebi'nin[56] yaklaşımları gibi yumuşak deterministtir.[57]

Tam bir fatalizm ve katı bir determinizmin olduğu yerde insan iradesinden veya hürriyetten bahsetmenin mümkün olamayacağı açıktır. Kaldı ki tam bir çevrimsellikten de ne kadar söz edilebileceği tartışmalıdır. Tarihteki çevrimsel süreç, başladığı noktaya dönen ve bu haliyle de metafizik bir soyutlamaya imkan veren tekdüze bir gelgit hareketinden ibaret olmasa gerektir. Her çevrim periyodu başladığı noktaya dönerken kazandığı yeni içerik artışı ve zenginleşmesiyle daha farklı bir seviyeye ulaşacaktır. Dolayısıyla tam çevrimsel bir tarihî modelin kendi içinde kapalı, başlangıçla sonucu aynı noktada buluşturan, tarihi kısır döngüye sokan ve dikey perspektiften yoksun bir çevrime mahkum eden zaman ve mekan formuna karşın helezonik (sarmal) bir çevrimsel yaklaşım, hem tarihî, doğrusal bir modelin katı determinist baskıcılığından, hem de salt çevrimsel modelin kendine kapalı ve dikey perspektiften yoksun durağanlığından uzak bir tarihsel izaha imkan vermektedir.[58]

Social Philosophies in an Age of Crisis (Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri) kitabının yazarı Pitirim A. Sorokin (1889-1968) de çevrimsel yaklaşımı benimseyenlerin doğrusal kuramların yerine önerdikleri çevrimsel organizmacı anlayışın, onu savunanların tek bir tekrarlanamayan olarak organizmacı çocukluk, olgunluk, yaşlılık ve ölüm dönemlerinin düşündükleri ölçüde geçerli sayılamayacağını söylemektedir. Sorokin'e göre bazı kültür

[56] Malik Binnebi'ye göre çökmek üzere olan bir toplumu yeniden inşa etmeye, düşüncelere eski etkinliğini ve canlılığını tekrar kazandırmaya muktedir olan şahıslar âlemidir. Dolayısıyla medeniyetin çöküşü kaçınılmaz değildir. Çöküş olmuşsa bunun sorumlusu insandır. Bkz. F.Bariun, a.g.m., s.69

[57] Sıkı determinizm ve yumuşak determinizm kavramları için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, DEÜY., İzmir 1987, ss.126-129

[58] Ümit Aktaş, "Tarihin Anlamı ve Modernizm", *Bilgi ve Hikmet*, Sayı:9 (Kış 1995), s.92-93, 94. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Ebedi Dönüş Mitosu*, Çev. Ümit Altuğ, İmge Kit., Ankara 1994, ss.21-154; Seyyid Hüseyin Nasr, *Bir Kutsal Bilim Anlayışı*, Çev. Şehabeddin Yalçın, İnsan Yay., İstanbul 1995, ss.39-61

sistemleri böyle bir çevrimi izlerler. Ama bazı sistemler de sınırlı bir zaman boyunca doğrusal bir eğilimle gelişirler. Hiç biri sürekli olarak doğrusal gelişmez. Böylece hem doğrusal, hem de çevrimsel görüşleri reddeden ve eleştiren Sorokin, mantıksal ve olgusal nedenlerden ötürü bu anlayışların hiç birinin kabul edilemeyeceğini, ikisinin yerine toplumsal-kültürel süreçlerin ve kültür sistem ve üst sistemlerinin hayat akışlarının yaratıcılıkla yinelenen, bütünlemeci anlayışının geçirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre kültürel sistemler ölmemekte, sadece biçim değiştirmektedir. Sistemlerin çoğundaki toplu değişim, kısmen eskisinin bir tekrarı, kısmen de yepyeni olmaktadır. Yeni öğeler, aynı çevrimlerin tekrarlanıp durmasını engellemektedir.[59]

Sorokin, kültür sistemlerinin çöküşü konusunda da şu varsayımı yapmaktadır: Kültür sistemlerinden her biri, siyasi, estetik, ahlâkî ve bilgisel değerler alanındaki yaratıcılığını tükettiği ve egemenliğini yaratıcı *faziletiyle sürdürecek* yerde, hareketsizlik, zorlama, sahtekarlık ve sahte değerlerle sürdürme yoluna saptığı zaman verimsiz ve zararlı hale gelir. Bu durumda gerek üyelerine ve gerekse insanlığa bir fayda sağlamaz duruma düştüğü için çöker.[60]

Çalışmanın bu aşamasında yukarıdaki çöküş kuramlarından daha farklı iki yaklaşımdan söz etmek istiyoruz. Bunlardan ilki Vilfredo Pareto'nun (1848-1923) seçkinlerin dolaşımı kuramı, ikincisi ise Max Weber'in egemenliklerin dolaşımı kuramıdır.

Pareto, seçkinlerin[61] dolaşımı kuramını, "tarih aristokrasilerin mezarlığıdır" diyerek özetlemiş ve formüle etmiştir.[62] Pareto, toplumsal değişmenin düz çizgi izleyerek ilerleme doğrultusunda gerçekleştiğine inanmamaktadır. Ona göre tarihte olgu olarak verilmiş olan şey yalnızca türlü süre ve süratli dalgalanmalardır.[63] Tarihsel açıdan en önemli olgu, yönetici seçkin azınlıkların ya da

[59] P.A.Sorokin, a.g.e., ss.243-244. Ayrıca bkz. R.A.Appelbaum, a.g.e., ss.79-80
[60] E.Kongar, a.g.e., s.135
[61] Pareto'nun seçkin kavramı için bkz. T.B.Bottomore, *Seçkinler ve Toplum*, Çev. Erol Mutlu, Gündoğan Yay., Ankara 1990, ss.7-24, 51-53
[62] P.A.Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. M. Münir Raşit Öymen, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1994, c.2, s.70
[63] T.B.Bottomore, a.g.e., s.51

bazen kullandığı bir sözcükle aristokrasinin yaşamı ve ölümü fenomenidir. İnsan toplumlarının tarihi büyük oranda aristokrasilerin birbirini izlemesi, yani yönetici seçkinlerin dolaşımı tarihidir. Toplumların tarihi, oluşan, savaşım veren, iktidara gelen, ondan faydalanan, gerileyen, çöken ve yerini başkalarına bırakan ayrıcalıklı azınlıkların tarihidir. Bu durumu bilmek ise büyük toplumsal hareketleri anlamak için önemlidir.[64]

Her toplumda aşağı ve yüksek olmak üzere iki sınıfın olduğunu savunan Pareto, aristokrasilerin, sadece nicelik olarak değil, yanı sıra canlılıklarını yitirmeleri, onlara iktidarı ele geçirip ellerinde tutma imkanı veren tortuların[65] oranlarında bir azalma olması anlamında nitelik olarak da çökeceklerini ve yönetici sınıfın alt sınıflardan yükselen aileler tarafından yenileneceğini söylemektedir. Pareto, yine bütün kümelerin dolaşımını tartışırken devrimlere, toplumun üst katmanlarındaki yozlaşmış öğelerin birikmesinin ve alt katmanlardaki üstün nitelikte öğelerin çoğalmasının yol açtığını öne sürmektedir.[66]

Siyasi hayatla ilgili tartışmalarının büyük bir bölümü Batı toplumları tarihinden seçilen verilerle oluşan Pareto,[67] çökme aşamasına gelen aristokrasi ve zenginler devletinin kendini koruma yollarını şöyle sıralamaktadır: 1.Yok etmek (imha). 2.Hapsetmek. 3.Fesat çıkarmak. 4.Aşağı sınıfların tehlikeli elebaşlarını üst sınıflara yükseltmek.[68]

Aristokrasi veya yönetici seçkinlerin ölüm/çöküş nedenleri ise Pareto'ya göre şunlardır:

1.Pek çok aristokrasi askeri aristokrasi olduğundan savaşlarda ortadan kalkmıştır.

2.Aristokrasiler genelde bir kaç kuşak sonunda canlılıklarını ya da kuvvet kullanma yeteneklerini kaybederler. Pareto'ya göre ılımlı hale gelen ve bu nedenle halk için daha çekilir olan aristokrasiler genellikle zayıflıklarının kurbanı olarak bir ayaklan-

[64] R.Aron, a.g.e., ss.323-324
[65] Pareto'nun "tortular" kavramı için bkz. a.e., ss.300-314; T.B.Bottomore, a.g.e., ss.53-54
[66] A.e., s.53
[67] A.e., s.55
[68] P.A.Sorokin, a.g.e., c.2, s.69

mayla devrilir ve yerine şiddet kullanan seçkinler geçer. Fransız soylu sınıfının 18.yüzyılın sonunda tükenmesi buna iyi bir örnektir.

3.Bireylerin yetenekleri ile sahip oldukları sosyal statü ve konumlar arasında sürekli uyum yoktur. Bireylerin sahip oldukları yerler büyük ölçüde başlangıç noktasında sahip oldukları ayrıcalıklara, yani ana-babalarının sahip olduğu konuma bağlıdır. Oysa kalıtım yasaları, yönetme yeteneğine sahip olanların çocuklarının da öyle olacağı konusunda güvence vermez. Seçkinler arasında her an onlardan olmayı hak etmeyen bireyler ve halk arasında da seçkinlere katılabilecek nitelikte bireyler bulunur.[69]

Bütün bu nedenler oluştuğunda yönetici azınlık toplumsal istikrarı sağlamak ve yönetimini korumak için yukarıda saydığımız yollara başvurur. Bu yollarla da ancak belirli bir süre yönetimini sürdürdükten sonra çöker ve yerini alt sınıflardan gelen başka bir seçkin sınıfa bırakır.[70]

Pareto, seçkinlerin çevrimselliğinden söz ederken M.Weber, egemenliklerin dalgalanmalarından bahsetmektedir. Her toplumsal ilişkide düzen kadar çatışma, uyum kadar sapma olduğunu, her düzenin potansiyel olarak sapma ve çatışmayı bünyesinde taşıdığını ileri süren Weber'in[71] toplumsal değişim kuramı, akılcı, geleneksel ve karizmatik olmak üzere üç tip egemenlik arasında bir dalgalanma olduğu görüşüne dayanır.[72] Akılcı egemenlik, emirlerin ve egemenliği kullananların meşru olduğu inancına dayanır. Geleneksel egemenlik, eski geleneklerin kutsal niteliği ve gelenek tarafından otoriteyi kullanmaya çağrılanların meşru olduğu inancına dayanır. Karizmatik egemenlik ise, bir kişinin kutsal niteliğine ya da kahramanlık gücüne ve onun tarafından getirilen ya da yaratılan düzene gösterilen olağanüstü bir bağlılık üzerine kuruludur.[73]

[69] R.Aron, a.g.e., s.324
[70] Pareto'nun seçkinlerin dolaşımı kuramını eleştiren bir yaklaşım için bkz. T.B.Bottomore, a.g.e., ss.51-72
[71] Doğan Özlem, *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yay., İstanbul 1990, s.164; R.Aron, a.g.e., s.382
[72] R.P.Appelbaum, a.g.e., s.87
[73] R.Aron, a.g.e., ss.385-386; R.A.Appelbaum, a.g.e., ss.82-83

Weber'e göre ne akılcı, ne geleneksel, ne de karizmatik egemenlik içsel olarak istikrarlıdır. Toplumsal örgütlenme çerçevesinde akılcı egemenlik, geleneksel ya da karizmatik biçimlere ayrışma eğiliminde olduğu için geleneksel yetke daha istikrarlı olarak görülür. Bununla birlikte batı yarıküresinde akılcılık yönünde yer alan uzun vadeli eğilimin etkisi altında geleneksel egemenliğin eridiği düşünülmektedir.[74]

Weber'in egemenlik tiplerinin içerisinde en değişimci ve etkileyici olanı, karizmatik egemenliktir. Karizmatik egemenlik, geleneksel ve akılcı egemenliklerin aslında istikrarlı ve rutinize olduğu inancındadır. Dolayısıyla kültürel gelişme sonunda artan birikimin mevcut sosyal örgütler düzenini zorlamasıyla birlikte kriz baş gösterdiği, yani toplumsal bünye meşruluğunu yitirdiği ve problemler karşısında hâlâ istikrarını koruduğu zaman karizmatik bir lider ortaya çıkar ve devrimci hareketle, eski rutinize olmuş akılcı ya da geleneksel egemenliğin temellerini ortadan kaldırarak kendi içinde istikrarsız ve güncel dışı bir temelle değiştirir. Ancak bu istikrarsızlık ve güncel dışılık daha sonra maddi ve toplumsal şartların etkisi altında yerini yeniden gelenekselliğe ve akılcılığa bırakır. Böylece karizmatik egemenliğe bağlı karizma rutinleşir ve istikrar kazanır. Weber bu mekanizmaya karizmanın rutinizasyonu (routinization of charisma) adını vermektedir.[75]

Sosyolojide yasanın, tarihin evrimsel yasaları şeklinde yorumlanmasının tam bir spekülasyon olduğu görüşünü taşıyan Weber'in[76] tarih anlayışında en genel öğe rasyonelleşme ilkesidir. Kurumsal yapıların yükselişi ve çöküşü, sınıfların, partilerin ve yöneticilerin iniş-çıkışları, egemenliklerin değişimleri hep bu genel rasyonelleşme eğiliminin dışa vurumlarıdır.[77] Dolayısıyla Weber, hayatın her yanında rasyonelliğin artışı doğrultusunda uzun süreli bir evrimin bulunduğu kanısındadır. Toplumsal örgütlenmenin gittikçe artan akılcılaşması bu süreç içinde yer almaktadır. Fakat

[74] A.e., s.87

[75] Bkz. B. Akşit, a.g.e., s. 212; R. Aron, a.g.e., s.388; R.A.Appelbaum, a.g.e., s.85, 86; Muhammed Ahmed M.Beyumi, *İlmü'l-İctimai'd-Dinî*, Daru'l-Marifeti'l-Camiiyye, İskenderiye ts., ss.276-281

[76] D.Özlem, a.g.e., s.169

[77] H.H.Gerth-C.W.Wills, "Giriş", Çev. Taha Parla, *Sosyoloji Yazıları*, (Yazan: Max Weber), Hürriyet Vakfı Yay., İstanbul 1986 s.52

akılcı-meşru egemenlik geleneksel egemenlikten daha az istikrarlı görünmekte, belirli alanlarda gelenekçiliğin ve karizmatik hareketlerin etkisine açık olduğu izlenimini vermektedir. Bu durumda Weber'in kuramına göre toplumsal düzende geniş ölçüde istikrarsızlık olduğu ve üç egemenlik tipi arasında sık sık yer değiştirmenin gerçekleştiği söylenebilir.[78] Dolayısıyla Weber'in, üç egemenlik türündeki değişmeye çevrimsel kalıplarla yaklaştığı sonucuna varmak mümkündür.[79]

Toplumsal çöküşle ilgili olarak buraya kadar ele almaya çalıştığımız teorilerin toplumsal değişimin sabit, çevrimsel ve tekrarlanan özellikleri üzerinde ısrarla durmaları, toplumsal-kültürel evrendeki sabit, çevrimsel ve hep tekrarlanan süreçlerin derin bir incelemesini ortaya koymaktadır. Nitekim yirminci yüzyıl sosyolojisinin geniş bir bölümü, etkileşim, soyutlanma, anomi, uyma, çatışma, yabancılaşma, farklılaşma, bütünleşme, gerileme, toplumsal grupların nasıl değiştikleri, örgütlerinin nasıl dağıldığı, nasıl öldüğü vb. sorunlarla uğraşmış ve uğraşmaktadır. Toplumsal değişmenin lineer bir çizgi boyunca ilerlediğini savunan, enerjilerini tarihsel evrim ya da ilerlemenin sürekli doğrusal yönelim ve eğilimlerini bulma çabasında yoğunlaştıran Kopernikus (1473-1543) öncesi anlayışa sahip ondokuncu yüzyılın sosyolojisinden farklı olarak yirminci yüzyıl sosyolojisi toplumsal süreçlerin akışındaki tekarlanan ritimleri, salınmaları, çevrimleri ve süreklilikleri inceleme kapsamına almıştır. George W. F. Hegel (1770-1831), Tarde ve Danilevsky gibi belli istisnalar dışında ondokuzuncu yüzyılın sosyal bilimcileri ve sosyologları, Çinli ve Hindu sosyal bilimcileriyle Herakleitos, Platon, Aristoteles, İbn Haldun ve Vico tarafından işaretlenen yolu izlememişlerdir. Fakat yirminci yüzyılın sosyal bilimcileri bu yüzyıldaki bunalım ve çözülmeler nedeniyle tabir

[78] R.A.Appelbaum, a.g.e., s.90

[79] Buraya kadar ele aldığımız teorilerin dışında, toplumda belirli alanlarda kendilerini tekrar eden çevrimlerin ya da salınımların (oscillation) mevcut olduğunu gösteren yaklaşımlar da vardır. Örneğin Tarde, Ogburn (1886-1959), Mikhailovsky (1842-1904) gibi yazarların savunduğu icad çevrimselliği (yükselme, zayıflama, düşme), Hegel'in (1770-1831) savunduğu alemin ruhunun ya da Logos'un tarihsel gerçekleşmesinin çevrimleri (tez, antitez, sentez), G.Hansen (1809-1894), H.Spencer gibi sosyologların ileri sürdüğü devletin işe karışmasının genişleme ve daralması çevrimi gibi teoriler bunlardan birkaçıdır. Fakat biz toplumsal çöküşle yakından ilgili olmadıkları için bunlar üzerinde durmaya gerek duymadık. Konuyla ilgili olarak bkz. P.A.Sorokin, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, c.2, ss.235-243

caizse söz konusu filozof ve sosyologların başlattıkları işe dönmüş ve toplum, medeniyet ve kültürlerin gerileyebileceklerini, çökebileceklerini veya mutlaka çöktüklerini ve çökeceklerini ileri sürmüşlerdir. Yirminci yüzyılın toplum ve insan bilimlerinin, çevrimleri, ritimleri, dalgalanmaları, toplumların gerileyiş ve çöküşlerini yoğun olarak incelemeleri de göstermektedir ki toplumsal çöküş, çok önemli bir konu olarak önümüzde durmakta ve duracağa benzemektedir.[80]

2. Kur'an'da Toplumsal Çöküş Fenomeni

2.1. Sünnetullah ve Toplumsal Değişim

2.1.1. Sünnetullah ve İnsan İradesi

Sünnetullah kavramı, ilk bakışta anlaşılacağı gibi sünnet ile Allah kelimelerinin isim tamlaması şeklinde bir araya gelişleriyle oluşmuş, Allah'ın sünneti anlamında bir terkiptir.

"S-n-n" fiil kökünden türemiş olan sünnet[81] kelimesi, huy, yol, adet, yüz, kanun, düz yol, tâbi olunan yol, takip edilen model gibi anlamlara gelmektedir.[82]

Çoğulu sünen olan sünnet kelimesinin sözlük anlamları ve kullanıldığı ayetler dikkate alındığında Kur'an'daki sünnet ve sünen kelimelerinin Allah'ın takip ettiği davranış tarzı, Allah'ın ya-

[80] Bkz. P.A.Sorokin, *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefeleri*, ss.234-243; Mircea Eliade, a.g.e., ss.135-140, 141

[81] Sünnet kelimesinin fiil kökü olan "s-n-n" maddesinden; bıçağı bilemek, taşı cilalamak, mızrağa uç geçirmek, birine mızrakla dürtmek, dişlerle ısırmak, dişlerini kırmak, dişleri fırçalamak, güzel idare etmek, kanun koymak, şekil vermek, dökmek, çözmek, açıklamak, kolaylaştırmak, hızlıca deveyi sürmek (senn); diş, yaş (sinn); mızrak ucu (sinan) gibi anlamlar türemiştir. Bkz. İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Daru Sâdır, Beyrut 1990, c.12, ss.220-229; Luis Maluf, *el-Müncid*, İntişarat-i İsmailiyan, Tahran 1362, s.353; el-İsfehânî, a.g.e., s.429

[82] Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Hakîm (el-Menâr)*, 2.bs., Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1973, c.4, s.140; el-İsfehânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*, Daru'l-Kalem, Dımaşk 1992, s.429; L.Maluf, a.g.e., s.353

sası,[83] Allah'ın toplumların gelişimi ve çöküşüyle ilgili hüküm ve uygulaması vb. anlamlara geldiğini görmek mümkündür.[84]

Ayetler siyak ve sibaklarıyla düşünüldüğünde kelimât-kelimâtullah, kelime-kelimetü rabbik, kelimetü'l-azab, kelimetü'l-fasl, kelamullah,[85]kavl,[86] mesel-meselü'l-evvelin-mesulat,[87] eyyâm-eyyâmullah[88] gibi kavramların da sünnetullah ile yakın anlam ilişkisi içerisinde olduğu söylenebilir.

Konuya Kur'an ayetleri çerçevesinde ve sünnetin anlam sahası içerisinde yaklaşıldığında, sünnetullah kavramının, sosyolojik ve tarihsel bir muhtevasının olduğu, dolayısıyla toplumların yok oluş nedenlerinin sünnetullah kavramı içerisinde yer aldığı görülür.[89] Sünnetullah ile ilgili ayetler, öncesi ve sonrasıyla ve tabiî bağlamları içerisinde incelendiğinde anlaşılacaktır ki gerçekten de sünnetullah, birkaç ayet hariç[90] tüm ayetlerde olumsuz anlamda, yani toplumların yok olmalarıyla ya da cezaya çarptırılmalarıyla ilgili olarak kullanılmaktadır:

"Gerçek şu ki sizden önce nice sünnetler gelip geçmiştir. Bundan dolayı yeryüzünde gezip dolaşın da yalanlayanların uğradıkları sonuç nasıl oldu bir görün." (3/Al-i İmran, 137)

"O küfre sapanlara de ki; eğer vazgeçerlerse geçmişte (yaptıkları) şeyler bağışlanacaktır. Ama yine dönecek olurlarsa, önceki

[83] E. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1982 c.6, ss.3930, 4000; c.5, s.3045; Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev. Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ankara 1987, ss.124-125; İbrahim b. Ali el-Vezir, *Dirâse li's-Sünneti'l-İlahiyye ve'l-Müslimü'l-Muasır*, 4.bs., Daru'ş-Şüruk, Kahire 1989, ss.7-12

[84] Sünnet kelimesi, Kur'an'da toplam onaltı kez kullanılmıştır. Bunlardan ondördünün tekil, ikisinin ise çoğul olarak geçtiğini görüyoruz. Tekil olarak kullanılanlardan sekizi "sünnetullah" (33/Ahzab, 38,62-iki kez-; 35/Fatır, 43-iki kez-; 40/Mü'min, 85; 48/Feth, 23-iki kez-), dördü "sünnetü'l-evvelîn" (8/Enfal, 38; 15/Hicr, 13; 18/Kehf, 55; 35/Fatır, 43), biri "sünnetü men kad erselnâ kablek..." (17/İsra, 77) ve diğeri ise "lisünnetina" (17/İsra, 77) şeklinde geçmektedir. Çoğul olarak ise "sünen" (3/Al-i İmran, 137) ve "sünenü'l-lezine min kabliküm" (4/Nisa, 26) olmak üzere iki şekilde kullanılmaktadır.

[85] 6/En'am, 34, 115; 10/Yunus, 64, 82; 18/Kehf, 27 (kelîmât-kelimâtullah); 7/A'raf, 137; 10/Yunus, 19,33,96; 11/Hud, 110; 20/Taha, 129; 41/Fussilet, 45; 42/Şûrâ, 14 (kelime-kelimetu rabbik); 39/Zümmer, 19, 71 (kelimetü'l-azab); 42/Şûrâ, 21 (kelimetü'l-fasl); 48/Fetih, 15 (kelamullah). Bkz. M.H.Yazır, a.g.e., c.3, s.2035; c.4, ss.2694,2711,2732,2745

[86] 11/Hud, 40; 17/İsra, 16; 27/Neml, 85; 23/Mü'minûn, 27; 28/Kasas, 63

[87] 43/Zuhruf, 8,56; 13/Rad, 6. Yorum için bkz. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, Daru'l-Kahraman, İstanbul 1984, c.7, s.206; M.H.Yazır, a.g.e., c.4, s.2961; c.6, s.4266

[88] 3/Al-i İmran, 140-141; 10/Yunus, 102; 45/Casiye, 14. Bkz. a.e., c.2, s.1182; c.6, s.4316

[89] Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay., İstanbul 1986, s.567

[90] 4/Nisa, 6; 10/Yunus, 19,64

(toplumlara uygulanan) sünnet, muhakkak (kendi başlarından da) geçmiş olacaktır." (8/Enfal, 38)

Kur'an'da Allah'ın yasalarından bahsedilmesinin en önemli nedenlerinden birinin, insanların bu yasaları öğrenip geçmiş toplumların yok oluşundan ders ve ibretler çıkarmasını sağlamak olduğunu söylemek mümkündür.[91] Nitekim bir ayet bu durumu şöyle dile getirmektedir:

"Allah size açıklayarak anlatmak, sizi sizden öncekilerin sünnetlerine iletmek ve tevbelerinizi kabul etmek ister. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir." (4/Nisa, 26)[92]

Bu ve diğer bazı ayetlerden, Allah'ın yasasının evrensel olduğu; tüm zamanları ve tüm mekanları kapsamına aldığı; kâfir-mü'min ayrımı yapmadan bütün insan toplumları için geçerli olduğu anlaşılmaktadır.[93] Dolayısıyla Allah'ın sünnetinde bir değişim ve dönüşüm olması düşünülemez:

"(Bu) Allah'ın öteden beri sürüp gitmekte olan sünnetidir, sen Allah'ın sünnetinde kesinlikle bir değişiklik bulamazsın."[94] "...Sen Allah'ın sünnetinde kesinlikle bir dönüşüm de bulamazsın." (35/Fatır, 43)

Sünnetullah'ın evrenselliği ve değişmezliği ilkesi; tarihteki örnek olaylardan soyutlanan yasaların önemini vurgulamakta, tarihin rastgele olaylar zincirinden ibaret olmadığını, aksine Allah'ın koyduğu yasa[95] ve kurallara göre işlediğini belirtmektedir. Bunun yanında Allah'ın, kimsenin hatırı için davranış tarzını değiştirmeyeceği ve sünnetullahın hiç kimse için ayrım yapmadan

[91] M.Reşid Rıza, (1865-1935) 3/Al-i İmran, 137. ayeti tefsir ederken Allah'ın yasalarını bilmek gerektiği üzerinde durmakta, hatta sünnetullah ile ilgili bir bilim dalı kurulması gerektiğini savunmaktadır. Bkz. M.R.Rıza, a.g.e., c.4, s.139-141. Ayrıca bkz. İ.el-Vezir, a.g.e., ss.15-18

[92] Ayrıca bkz. 3/Al-i İmran, 137; 6/En'am, 11; 15/Hicr, 13; 16/Nahl, 36; 27/Neml, 69; 30/Rum, 42 vb.

[93] Konuyla ilgili olarak bkz. Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1986, s.186

[94] 48/Fetih, 23. Sünnetullah'ın evrenselliği ve değişmezliği ile ilgili olarak ayrıca bkz. 3/Al-i İmran, 137; 6/En'am, 34, 115; 8/Enfal, 38; 10/Yunus, 64; 15/Hicr, 13; 17/İsra, 77; 33/Ahzab, 62; 40/Mü'min, 85; 48/Fetih, 23

[95] Allah'ın yasası, Kur'an'ın vermek istediği anlamda Allah'ın tarih ve toplumlar için koyduğu, Allah'ın bizzat kendi ilmindeki yasadır. Dolayısıyla sünnetullahı, beşeri bilimlerde kullanılan ve determinizmle izah edilen bilimsel yasa (scientific method) ile özdeşleştirmek Kur'an'ın anlam bütünlüğü içerisinde mümkün görünmemektedir.

işleyen bir süreç olduğu düşüncesini vermekte, bu da bir anlamda tarihin işleyişinde "objektifliğin" olduğunu ima etmektedir.[96]

Bu bağlamda Kur'an, sünnetullah ile ilgili ayetler çerçevesinde belirli bir tarihsel sürece göre toplumların yükseliş, düşüş ve çöküşlerini yönlendiren ortak kuralların olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da üzerinde durulan toplumsal kader, yani toplumların yazgısı ve toplumsal akıbet gibi hususlar, toplumlarla ve toplumsal çöküşle ilgili belirli yasaların bulunduğuna işaret etmektedir.

Kur'an'a bütüncül bir yaklaşımla baktığımızda, tarih her ne kadar evrensel yasalarla hareket etse de Allah'ın tarih içerisinde bir taraf durumunda olduğunu ve dolayısıyla tarihin seçmeci karakter taşıdığını görmemek mümkün değildir.[97] Bu ilk etapta sünnetullahın evrenselliği ilkesine aykırı imiş gibi görünse de, aslında Kur'an'ın genel mantık çerçevesi içerisinde bir aykırılığın, bir çelişkinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü Allah'ın sünnetine göre insan ve toplumlar başı boş bırakılmamış[98] ve tarih, kötüye karşı iyinin, yanlışa karşı doğrunun, batıla karşı hakkın, zulme karşı adaletin yanında yer alacak şekilde kurulmuştur.[99] Kur'an'a göre Allah tarihe böyle bir yasa koymuştur. Dolayısıyla bu durum, sünnetullahın ya da kelimetullahın evrenselliğine aykırı değildir. Bu bir başka açıdan şöyle izah edilebilir: Allah, sünneti gereği taraf olmakla birlikte tarih, kendi işleyişinde tarafsızdır, hiç kimseye, hiç bir topluma ayrıcalık tanımaz.[100] Çünkü Allah, yukarıda ele aldığımız ayetlerle de ifade edildiği gibi tarih içerisinde tavrını değiştirmeyeceğine dair söz vermiştir.[101]

[96] Ömer Özsoy, *Sünnetullah -Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay., Ankara 1994, s.161

[97] Bkz. 3/Al-i İmran, 122-126; 5/Maide, 56; 7/A'raf, 137; 9/Tevbe, 14; 14/İbrahim, 13-15; 22/Hac, 40; 28/Kasas, 5-6; 48/Fetih, 22-23 vb.

[98] Bkz. 2/Bakara, 214; 3/Al-i İmran, 142; 9/Tevbe, 16; 23/Mü'minun, 115; 75/Kıyamet, 36 vb.

[99] Bkz. Fahruddin er-Râzî, *Mefatihu'l-Gayb*, Daru't-Tabati'l-Âmire, İstanbul 307, c.5, s.539; J.Obert Voll, *İslam, Süreklilik ve Değişim*, Çev. Cemil Aydın-Cengiz Şişman-Mehmet Demirhan, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s.17

[100] Bu noktada müslümanların Uhud savaşı yenilgisini ve Huneyn savaşının başlangıcını hatırlamak gerek: 3/Al-i İmran, 122-126,140-142,165-166,172 (Uhud); 9/Tevbe, 25-26 (Huneyn).

[101] Ö.Özsoy, a.g.e., ss.133-134. Ayrıca krş.Montgomery Watt, *Günümüzde İslam ve Hristiyanlık*, Çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1991, ss.159-181

Sünnetullah ile birlikte gündeme gelen önemli konulardan biri de determinizmdir.[102] Acaba Allah'ın sünnetinde, Allah'ın toplumların yükseliş ve çöküşleriyle ilgili olarak ortaya koyduğu sünnetlerde mutlak bir determinizm (belirlenimcilik-nedensellik); mutlak bir sosyal determinizm (social determinism) ve tarihsel determinizm (historical determinism) var mıdır? Varsa sınırları nereye varmaktadır? Allah'ın değişmez-evrensel sünnetleri olduğuna göre insanın iradesinden bahsetmek mümkün müdür? Başka bir ifadeyle tarihin işleyişinde insan ve toplumun iradesinin yeri nedir?" vb. sorular bu bağlamda ortaya çıkmakta ve konumuz açısından cevap beklemektedir.

Kuşkusuz Kur'an'a göre Allahu Teala, milletlerin yükseliş, düşüş ve çöküşlerini idare eden birtakım yasa ve hükümler koymuş olup bunları icra etmektedir.[103] Ancak bu demek değildir ki toplumsal ve tarihsel yasalar büsbütün insan bilinci ve iradesinden bağımsız işlemektedir. Elbette yasaları insanlar yaratamaz ve ortadan kaldıramazlar. Fakat onların işlemeleri için gerekli şartları oluşturabilir ya da ortadan kaldırabilirler.[104] Nitekim Kur'an'ın bu noktada önemle üzerinde durduğu husus, bozuk toplumun çöküşüyle sonuçlanan, insanî amaçlarla insanî eylemlerin kaynaklarının bozulmasına neden olan dinî, ahlâki ve toplumsal faktörlerdir.[105]

Eğer tarihte baskın olan sıkı nedensellik yasaları ise, meydana gelen olayların tamamının kendiliğinden ve kaçınılmaz olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Olaylar mutlak deterministik anlamda gelişiyorsa hiç kimsenin sorumluluğunun olmayacağı açıktır.[106] Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür ki Kur'an, kendine özgü tarih anlayışıyla, ne tarihsel determinizmi, ne organizmacı tarih anlayışını ve ne de evrimci tarih anlayışını kabul etmektedir.

[102] Determinizm ve türleri konusunda bkz. Muhammed Atıf Ğays ve Diğerleri, *Kamûsü İlmi'l-İctima'* , el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitab, İskenderiye 1979, ss.128-129; M. Aydın, *Din Felsefesi*, ss..126-137; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, 2.bs., Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981, ss.61-64; Edward Hallet Carr, *Tarih Nedir?* Çev. Misket Gizem Göktürk, 4.bs., İletişim Yay., İstanbul 1993, ss.103-129

[103] F.Rahman, a.g.e., s.138

[104] *A.e.*, ss.124-125

[105] Mazhuriddin Sıddıki, ***Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yay., İstanbul 1982,** ss.195, 221

[106] M.Aydın, a.g.e., s.128

Çünkü Kur'an, bir yandan evrende mutlak bir düzenin varlığından söz ederken; öte yandan bunun mutlak bir mekanizm olmadığını hatırlatır. Evren belirli yasalara göre işlemektedir, ama bu işleyişinde asla Allah'tan bağımsız değildir. Çünkü Allahu Teala'nın her şeye gücü yeter ve dolayısıyla dilediğinde mevcut düzeni bozma kudretine sahiptir.[107] Yani Kur'an'ın kabul ettiği nedensellikte her olayın arkasındaki gerçek neden Allah'tır. Ancak bu demek değildir ki tarihin işleyişinde ve toplumların yaşamlarında insanın irade ve hürriyeti yoktur. Her şeyden önce İlahî sünnetlerin kesinlik ve kaçınılmazlıkları insanı baskı ve zorla belirli bir yaşayışa mahkum etmek durumunda değildir. Aksine bu sünnetler, insanı kendi iradesiyle seçmiş olduğu yaşam biçiminin kesin ve kaçınılmaz sonuçlarıyla karşı karşıya bırakır.[108] Bunu biraz daha açmak istersek Kur'an'ın sünnetullah ile ilgili anlayışında determinist bir yasa olarak sadece kötünün iyi, batılın hak, zararlının yararlı karşısında kalıcı olmadığı ilkesinin yer aldığını[109] söyleyebiliriz.[110]

Kur'an, tarihte olaylar arasındaki determinist ilişkilere dikkat çekmekle kalmayıp bu determinasyonu sünnetullahın değişmezliği ilkesiyle desteklemiş olmasına rağmen, olayların akışı için önceden belirlenmiş bir seyir anlayışına yer vermez. Birkaç cümle sonra da açıklamaya çalışacağımız gibi Kur'an'ın desteklediği; belli bir sosyal değişme için gereken şartlar oluştuğunda, bu oluşumun sonucu olan değişimin Allah dilediği zaman gerçekleşeceğidir.[111] Ama değişmeyi belirleyen nedenlerin faili, hür irade sa-

[107] 5/Maide, 17; 6/En'am, 133; 25/Furkan, 45-46; 67/Mülk, 16-18. Konuyla ilgili olarak bkz. Ö.Özsoy, a.g.e., s.78

[108] Muhammed Kutup, *Çağdaş Fikir Akımları*, Çev. M.Beşir Eryarsoy, 3.bs., İşaret Yay., İstanbul 1993, c.2, ss.241-242; Roger Garaudy, *20. Yüzyıl Biyografisi*, Çev. Ahmet Zeki Ünal, Fecr Yay., Ankara 1989, s.264; Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'anî Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, 2.bs., Yöneliş Yay., İstanbul 1988, ss.155-167

[109] 17/İsra, 81; 13/Ra'd, 17. Bkz. Ö.Özsoy a.g.e., s.155

[110] Burada İslam dünyasındaki Cebriyeciliği ve onun kurucuları Ca'd b. Dirhem ile Cehm b. Safvan'ın bu noktadaki görüşlerini ve de Kaderciliği ve onun savunucuları Ma'bed el-Cüheni ile Ğaylan ed-Dımeşki'yi hatırlamak yerinde olacaktır. Konuyla ilgili olarak bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, Çev. Hasan Karakaya-Kerim Aytekin, Hisar Yay., İstanbul 1983, ss.126-147; Şerafeddin Gölcük, *Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1979, ss.98, 124-125, 168; S.H.Bolay, a.g.e., ss.54-55; 104-105

[111] Bkz. 8/Enfal, 53; 13/Ra'd, 11. Bkz. Ö.Özsoy, a.g.e., s 154

hibi bireylerden oluşan toplum olduğu için ayetlerden sosyal değişmelerin önceden belirlenmiş olmadığını anlayabiliriz.

Nitekim Kur'an'da belirtilen tarihsel yasaların pek çoğu şartlı önermeler şeklinde sunulmuştur. Bu şartlı önermelerde sosyal ya da tarihsel iki olayı birbirine bağlayan korelasyonlar (corelation) vardır. Buna göre birinci olay, yani şart gerçekleştiğinde ikinci olayın, yani sonucun da gerçekleşeceği söylenebilir:

"Gerçekten Allah, kendi nefislerinde olanı değiştirmedikçe bir toplulukta olanı değiştirmez." (13/Ra'd, 11)

"Eğer onlar, yol üzerinde dosdoğru bir istikamet tutsalardı, mutlaka biz onlara bol miktarda su içirir (tükenmez bir rızık ve nimet verir)dik." (72/Cin, 16; ayrıca bkz. 8/Enfal, 38,53; 17/İsra, 16 vb.)

Görüldüğü gibi ayetler şartlı önermelerle verilmiştir. Dikkat edilirse şartlı önermenin şart kısmı, örneğin Ra'd suresinin 11. ayetinin "Gerçekten Allah kendi nefislerinde olanı değiştirmedikçe..." kısmı insana bırakılmıştır. Dolayısıyla Allah'ın sünneti, insanın geliştirdiği tavra göre gerçekleşmektedir.

Kur'an'da insan iradesi ve hürriyetiyle çelişir gibi görünen sünnetler, ayetlerde kesin önermeler şeklinde ifadesini bulanlardır. Bu tür kesin önerme şeklinde gelen sünnetlere ise, en çok tartışılan konulardan biri olan ecel ayetleri örnek verilebilir:

"Her ümmet için bir ecel vardır. Onların ecelleri gelince, ne bir saat ertelenebilirler, ne de öne alınabilirler." (7/A'raf, 34)[112]

Bu ve benzeri ayetlerde toplumlar veya medeniyetler için bir ecel, yani tesbit edilmiş süre,[113] ecel-i müsemma terkibiyle belirlenmiş ecel[114] söz konusu edilmektedir. Sünnetulahın işleyişinde insan iradesinin yerini anlamak için bu konu üzerinde biraz durmak gerekmektedir.

İbn Abbas'a (Ö. 687) ve müfessirlerin çoğunun tercihine göre, ayetlerde ele alınan toplumsal boyutlu ecel, ayetlerin siyak-

[112] Ayrıca bkz. 10/Yunus, 49; 15/Hicr, 4-5; 23/Mü'minun, 43 vb. Ayetlerin yorumu için bkz. M.R.Rıza, a.g.e., c. 8, ss.402-403; F.er-Râzî, a.g.e., c.4, s.298; M.H.Yazır, a.g.e., c.4, ss.2155-2156; Ö.Özsoy, a.g.e., s.170

[113] Ecel kelimesinin anlamı için bkz. el-İsfehânî, a.g.e., s.65

[114] 16/Nahl, 61; 20/Taha, 129; 29/Ankebut, 53; 35/Fatır, 45; 42/Şûrâ, 14 vb.

sibakları ve tabiî bağlamları içerisinde bireylerinki gibi ömür anlamında değil, azap ve helak eceli anlamındadır.[115] "Her ümmetin bir eceli var" yasası, bireyleri salih iş yapan bir ümmetin, dünyanın sonuna kadar payidar olabilmesine engel değildir.[116] Yani bu hüküm, yıl, ay ve gün şeklinde sınırlanmış bir zaman biriminin sonunda derhal sırası gelmiş bir toplumun yok edilmesi anlamına gelmez. Fakat bu muteber bir toplum olarak gücünü göstermesi için her topluma verilmiş olan imkanların bir ahlâki sınırının bulunduğunu belirtir. Bu sınır, iyi ameller ile kötü amellerin oranına göre belirlenir. Allah bir topluluğa iyi işleri kötü işlerine oranla daha aşağı düzeye düşünceye kadar müsamaha gösterir. Ancak bu sınır aşılınca o günahkâr ve rezil topluluğa artık hiç bir mühlet verilmez.[117] Dolayısıyla ayetlerdeki ecel ile mühletin gereği olarak belirtilmiş olan geçici zaman kastedilmektedir. Allah peygamberleri yalanlayan her ümmete belirli bir süreye kadar zaman verir. Bu süre içerisinde de toplum iyi yönde değişim göstermezse, Allah o toplumu helak eder. Şu halde[118] "Biz kendisi için bilinen bir kitap olmaksızın hiçbir ülkeyi yıkıma uğratmadık"[119] ayetini de aynı doğrultuda anlamak, Kur'an metninin kastettiğine ulaşmada önemli bir etken olacaktır.

Esasen ecel ayetlerinde verilmek istenen, yasalar gereği sonu gelmiş bir toplumu kimsenin kurtaramayacağı veya yok oluşunun şartları oluşmamış bir toplumun yıkılmayacağıdır. Ecele toplumların iradesini ortadan kaldıracak şekilde mutlak olarak önceden belirlenmişlik, yani sıkı determinizm anlamı vermenin, Kur'an'ın büyük bir bölümünü görmezlikten gelmek anlamına geleceğine inanıyoruz. Ecel ayetlerinin içinde bulundukları bağlama dikkat edilecek olursa, bu tür ifadelerin bir toplumun yeterli neden yokken cezalandırılması veya yok olmayı isteyen bir toplumun kurtarılması beklentilerine cevap niteliği taşıdığı görülür.[120] Ayrıca açıktır ki Kur'an bütünlüğü gözardı edilerek bu ayetlere

115 M.H.Yazır, a.g.e., c.4, ss.2155-2156
116 A.e., a.y.; Ebu'l-A'la el-Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, Çev. M.Han Kayani ve Diğerleri, İnsan Yay., İstanbul 1986, c.2, s.509
117 Mevdûdî, a.g.e., c.2, s.29
118 F.Râzî, a.g.e., c.4, s.298
119 15/Hicr, 4. Ayrıca bkz. 11/Hud, 110; 17/İsra, 58; 18/Kehf, 58,59; 22/Hac, 47; 41/Fussilet, 45 vb.
120 Ö.Özsoy, a.g.e., s.171

yaklaşıldığında örneğin Danilevsky ya da Spengler gibi fatalist-determinist bir sonuca gitmemek mümkün değildir. Fakat Kur'an'a kendi anlam bütünlüğü içerisinde yaklaşılarak konuyla ilgili tüm ayetler gözönüne alındığında ve kesin önermelerle ifade edilen sünnetler, şartlı önermeli ayetlere hamledildiğinde bu noktadaki problem ortadan kalkabilir. Öyleyse Kur'an'a göre her olayın gerisinde Allah olmakla ve bütün olay ve olgular Allah'ın meşieti ve iradesi dahilinde gerçeklik elde etmekle birlikte konumuzla ilgili olarak, sosyal olaylarda, sosyal değişme ve çöküşlerde sorumlu olan, büsbütün insanlar ve toplumlardır;[121] bu noktada insanların irade ve hürriyeti kısıtlanmamaktadır. Çünkü Allah, Kur'an'da apaçık bir şekilde insana büyük irade ve hürriyet verdiğini beyan etmektedir.[122]

2.1.2. Toplumsal Değişim

Kuşkusuz Kur'an ayetlerinde değişme olgusuyla ilgili olarak birçok kavram vardır. Fakat biz bunlardan, konumuzla ilgili olduklarına ve sosyolojik anlamda değişmeyi ifade ettiklerine inandığımız, tebdil, tahvil, inkılab, tağyir, müdavele, daire ve irtidat kavramları[123] üzerinde durmaya ve bu kavramların toplumların çöküp yok oluşlarıyla ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Değişmeyle ilgili önemli kavramlardan biri olan *tebdil*, "b-d-l" fiil kökünden türemiş olup tef'il babındandır ve mutlak olarak değiştirmek, bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak gibi anlamlara gelmektedir.[124] İlgili ayetlere bakıldığında ibdal, tebeddül ve istibdal kelimelerinin de tebdil'le aynı anlam çerçevesi içerisinde

[121] Bkz. 3/Al-i İmran, 165; 10/Yunus, 13; 11/Hud, 101,117 vb. Toynbee, medeniyetlerin çöküş nedenlerini tartışırken, insanların kendi eksiklikleri üzerinde durmakta ve bu bağlamda Afrika medeniyetlerinin felsefelerinden bahsetmekte, onlara göre insanın ya da toplumun başına gelen felaket, talihsizlik veya azapların, kaderin değil, günahın ürünü, yani sorumsuz davranışların sonucu olduğunu söylemektedir. Bkz. Arnold Toynbee, *Tarih Bilinci*, Çev. Murat Belge, Bateş Yay., İstanbul 1978, c.1, s.178

[122] Bkz. 2/Bakara, 81; 8/Enfal, 53; 13/Ra'd, 11,39; 16/Nahl, 112; 17/İsra, 15,18-20; 18/Kehf, 29; 29/Ankebut, 40; 30/Rum, 41; 35/Fatır, 43; 41/Fussilet, 46; 42/Şûrâ, 48; 45/Casiye, 15; 53/Necm, 38-39 vb. Konuyla ilgili olarak bkz. Muhammed Aziz el-Habbabi, *eş-Şahsâniyyetü'l-İslamiyye*, 2.bs., Daru'l-Mearif, Kahire ts., ss.128-140

[123] İhtilaf, istihlaf, ihrac, tahrif, fitne, dalalet, hidayet, ictima', cedîd, kadîm, kıyam, veraset, iade, ihlal, idhal, rücu vb. kavramların da değişmeyle ilgili oldukları söylenebilir.

[124] İbn Manzur, a.g.e., c. 1, s. 48; İsfehanî, a.g.e., s. 111

kullanıldığı görülür. Dolayısıyla burada tebdil kelimesi bu üçünü de kapsayacak şekilde kullanılacaktır.

Tebdil kavramı Kur'an'da çeşitli bağlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin bir eşin yerine başka bir eş edinmek,[125] iyiyi kötüye, güzeli pis/çirkine, imanı küfre değişmek,[126] kötülüğün yerine iyiliği getirmek,[127] Kur'an'ı değiştirmek,[128] din değiştirmek[129] gibi hususlar hep tebdil, tebeddül, ibdal ve istibdal kelimeleriyle ifade edilmişlerdir.[130]

Kur'an'da toplumların çöküşüyle ilgili olarak bir toplumun yerine başka bir toplumu getirmek de tebdil kavramıyla izah edilmiştir.[131] Toplumların çöküşüyle ilgili olarak kullanılan tebdil, dünya yaşamında belirli nedenlerle ve İlahî kanunlar çerçevesinde bir toplumun yok edilerek veya dağıtılıp toplum olma özelliği elinden alınarak yahut da siyasi egemenliğine son verilerek yerine hakkı ayakta tutan başka bir toplumun getirilmesi anlamındadır.[132]

Bazen olumlu, bazen de olumsuz değişmeleri ifade için kullanılan tebdil kavramı,[133] sünnetullah söz konusu olduğunda "... Allah'ın sünnetinde kesinlikle bir tebdil bulamazsın."[134] ayetinde olduğu gibi olumsuzluğu ifade etmektedir.

Kur'anda değişimle ilgili olarak kullanılan önemli kavramlardan bir diğeri, tebdil gibi tef'il babından olan *tahvil*'dir.

Toplam üç ayette yer alan ve iki yerde sünnetullah'la birlikte kullanılan tahvil kavramı, bir halden bir hale geçmek, üzerinden bir yıl geçmek, aralarında engel olarak durmak, araya girmek, bir şeyi başka bir şeyden ayırmak, kısır olmak (dişi için) ve şaşı olmak gibi anlamlara gelen "h-v-l" fiil kökünden türemiş olup de-

125 4/Nisa, 20; 33/Ahzab, 52; 66/Tahrim, 5
126 2/Bakara, 61, 108, 211; 4/Nisa, 2; 14/İbrahim, 28
127 7/A'raf, 95; 18/Kehf, 81; 25/Furkan, 70; 27/Neml, 11; 68/Kalem, 32
128 10/Yunus, 15; 48/Fetih, 15
129 40/Mü'min, 26
130 Tebdille ilgili diğer ayetler için bkz. 2/Bakara, 59,181; 4/Nisa, 56; 7/A'raf, 162; 16/Nahl, 101; 18/Kehf, 50; 24/Nur, 55; 33/Ahzab, 23; 50/Kaf, 29
131 9/Tevbe, 39; 47/Muhammed, 38; 56/Vakıa, 61; 70/Mearic, 40-41; 76/İnsan, 28
132 Bkz. 47/Muhammed, 38; 56/Vakıa, 61; 70/Mearic. 40-41; 76/İnsan, 28
133 Örneğin 2/Bakara, 61, 108, 211'de olumsuz, 7/A'raf, 95'de ise olumsuz yönde bir değişim söz konusudur.
134 33/Ahzab, 62; Ayrıca bkz. 6/En'am, 34, 115; 10/Yunus, 64; 48/Fetih, 23

ğiştirmek,[135] nakletmek, yerinden kaldırmak, bir işi imkansız kılmak, gözü şaşı kılmak, toprağı bir yıl ekip bir yıl ekmemek demektir.[136]

İsra suresinin 56. ayetinde olumlu bir içerikle kullanılan tahvil kavramı, sünnetullah söz konusu olduğunda tebdil gibi olumsuzluğu ifade etmektedir.

Tahvil, sünnetullah ile birlikte kullanıldığında bir ayette (17/İsra, 77) yalnız olarak, diğer ayette (35/Fatır, 43) ise tebdilden sonra yer almıştır.

Şüphesiz Allah'ın sünnetinin değişmeyeceği belirtilirken hem tebdil hem de tahvil kavramlarının kullanılmasınının ayrı bir anlamı olsa gerek. Semantik yapıları incelendiğinde görüleceği gibi tebdil bizzat değişimi, somut olarak bir şeyin yerine başka bir şeyi getirmeyi, yani yatay-mekansal değişmeyi, tahvil ise dikey zamansal değişimi ifade etmektedir. Dolayısıyla sünnetullah'da tebdil olmaması, Allah'ın kanununun değişmemesi, örneğin İlahî sünnet gereği, helak edilecek ya da ceza görecek topluma helak veya cezadan başka bir şeyin terettüp etmemesi, azab ve helak kanunun neshedilip yerine başka bir kanunun gelmemesi anlamına gelirken, tahvil olmaması da zaman yönünden Allah'ın sünnetinin değişmemesi, her zaman geçerli olması, örneğin azap veya helakin başka bir zamana ertelenmemesi gibi anlamlara gelmektedir.[137]

Büyük sosyal patlama ve çöküşlerle ilişkilendirilebilecek *inkılab* da Kur'an'da değişimi ifade eden sosyolojik kavramlardandır. İnkılab, "k-l-b" fiil kökünden türemiş olup geri dönmek, vazgeçmek, çevrilmek, alt üst olacak şekilde değişmek anlamlarına gelmektedir.[138]

Kur'an'da sosyolojik anlamda değişimi ifade eden ve toplumsal çöküşle de yakın bir ilişkisi olan inkılab kelimesinin kullanıldığı ayetlere en iyi örnek "... zulmetmekte olanlar, nasıl bir in-

135 İsfehâni, a.g.e., s. 266

136 L. Ma'luf, a.g.e., ss. 162-163

137 M.H. Yazır, a.g.e., c. 6., s. 4000; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 12. bs., Elif Ofset, İstanbul 1981, c.2, s. 778

138 Bkz. İbn Manzur, a.g.e., c. 1., s. 685; İsfehânî, a.g.e., s. 681; Mevlüt Sarı, *el-Mevârid*, Arapça-Türkçe Lugat, Bahar Yay., İstanbul, ts., ss. 633-634.

kılaba uğrayıp-devrileceklerini pek yakında bileceklerdir."[139] ayetidir.

İbn Kesir'in (1301-1373) belirttiği gibi bütün zalimler hakkında inen bu ayette[140] zulümle inkılab arasında ciddi bir ilişkiden ve zulmün olduğu yerde büyük değişimlerin yaşanacağından bahsedilmektedir.[141]

Yukarıdaki kavramlarla anlam ilişkisi içerisinde bulunan ve sosyal değişmeyi ifade eden *tağyir* de konumuz açısından önemli Kur'an kavramlarındandır.

Tağyir, "ğ-y-r" fiil kökünden türemiş olup tef'il babından masdardır ve değiştirmek, hayvanın yükünü indirip düzeltmek, bir şeyi doğallığının dışına çıkarmak, yani bir şeyin kendinde değişiklik yapmak, yapısını, niteliğini değiştirmek anlamlarına gelmektedir.[142] Nitekim "... Gerçekten Allah, kendi nefis(öz)lerinde olanı tağyir etmedikçe bir kavimde olanı tağyir etmez..."[143] ayetinde tağyir, değiştirmek anlamında kullanılmıştır.

Bu ve diğer ayetlerde sözü edilen değişim bireysel değil toplumsal değişim (social change)dir ve dünyevi bir nitelik taşımaktadır. Yani söz konusu olan, insanların dünya yaşamında gerçeklik bulan bir sosyal değişimdir. Ayrıca ayetlerde iki tür değişimden bahsedilmektedir. Birincisi cebri, yani İlahî değişim iken, ikincisi iradi, yani insani değişimdir. İnsani değişim, yani insanların nefislerinde, özlerinde ve zihinlerinde olanı değiştirmeleri, neden; İlahî değişim, yani Allah'ın değiştirmesi ise sonuçtur. İnsanlar nefislerinde olanı değiştirmedikçe, verdiği nimeti doğrudan doğruya değiştirmek, onları durup dururken cezalandırmak ya da helak etmek Allah'ın sünnetinden değildir. İlahi âdet, enfüsi sebeplerle verdiği nimetin değişimini yine enfüsi sebeplere bağlamıştır. İnsanın sorumlu tutulmuş bir varlık olması da bunu gerektirir.[144] Allah'ın, yaptıklarının bir sonucu olarak toplumda oluşturduğu deği-

[139] 26/Şuara, 227. Ayrıca bkz. 2/Bakara, 143; 3/Al-i İmran, 127, 144, 174; 5/Maide, 21; 7/A'raf, 119, 125; 29/Ankebut, 21 vb.
[140] İbn Kesir, a.g.e., c. 6, s. 188
[141] Yorum için bkz. M.H. Yazır, a.g.e., ss. 3650-3651
[142] L. Ma'luf, a.g.e., s. 563; M. Sarı, a.g.e., s. 564; A. Ünal, a.g.e., s. 89
[143] 13/Ra'd, 11. Ayrıca bkz. 4/Nisa, 119, 8/Enfal, 53
[144] M.H. Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2419

şim, nasıl ateşe düşme halinde yanma, suya gömülme halinde boğulma olayı meydana geliyorsa, o türden bir değişimdir.[145]

13/Râ'd, 11'de geçen değişimle ilgili olarak üzerinde durulması gerektiğine inandığımız bir husus da "insanların nefislerinde olan"ın (mâ bienfüsihim) ve "kavimde olan"ın (mâ bi kavm) ne olduğudur. Sapmaya ve helake götüren değişmenin anlaşılabilmesi için bu hususun açıklığa kavuşması gerekmektedir. Öncelikle enfüs'ün tekili olan nefs kavramı tek tek her varlığa, diğerlerinden ayrı nitelikte bir varlık kazandıran yön ya da bu varlığın kendisidir.[146] Dolayısıyla "nefislerinde olan"ı toplum bireylerinin benliklerinde olan şeklinde anlamamız mümkündür. Toplum bireylerinde olan ise bireylerin nefislerinin güzel halleri, Allah'ın verdiği fıtrat, olumlu özellikler taşıyan zihniyet, anlayış veya psişik yapı olabilir. Şu halde burada psikolojik-zihinsel ve öznel bir değişimden, toplumsal değişmenin öznel boyutundan bahsedilmektedir. Olumsuz yönde psikolojik-zihinsel değişim, beraberinde birçok kötü eylemi de getirecek ve sonuçta toplumu helake götürecektir.

"Ma bikavm"e gelince, kanatimizce bu da Allah'ın kavme nimet olarak verdiği inanç, kültür, davranış biçimi, sosyal ilişki ve sosyal yapıyı ifade etmektedir.[147] Bu bağlamda ayet, bireylerle toplum ve söz konusu sosyal olgular arasındaki ilişkiyi de göstermektedir. Dolayısıyla birincisinde meydana gelen değişimin, ikincisini de etkileyeceğini ve değişime uğratacağını söylemek mümkündür.

Değişimle ilgili ayetlerin ortaya koyduğu hususlardan biri de, toplumsal değişmenin mutlak surette lineer bir çizgi izleyerek gerçekleşmeyeceği ve sırf bir veya birkaç etkene bağlanamayacağı hususudur. Değişmenin yönü, toplumun psikolojisine, toplumun nefsinde olan güzel şeyleri koruyup korumamasına bağlıdır. Bunun yanı sıra toplumsal değişmeyi sırf kahramanlara ve karizmatik şahsiyetlere, sırf ırk saflığına ve sırf coğrafya veya demografyaya bağlamak, değişmeyi belirli alan ya da alanlara hapsetmek olacaktır. Kuşkusuz bu etkenler, toplumsal değişmeye değişik açılardan etki edebilirler, fakat bunlar temel etkenler olamayacağı gibi çöküşle

[145] C. Said, a.g.e., s. 56
[146] A. Ünal, a.g.e., s. 226
[147] Bkz. 8/Enfal, 53

ilgili olarak meseleye yaklaştığımızda toplumun iradesi bunların üstesinden gelebilecek güçtedir. Kısaca ayetlere göre toplumların bozulup çökmesinde, toplumu oluşturan bireylerin psişik yapısı, başka bir ifadeyle öznel (sübjektive) değişim, belirleyici bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır.[148]

Kötü yönde öznel değişim, kötü yönde toplumsal değişimi sağladığında toplum azap ve çöküş sürecine girmekte ve belirli bir zaman dilimi sonunda *Allah'ın günleri* (eyyamullah) müdavele ederek gelmekte ve toplum azap ya da çöküşle yüz yüze gelmektedir:

"Eğer bir yara aldıysanız, o kavme de benzeri bir yara değmiştir. O eyyamı; biz onları insanlar arasında müdavele ederiz..." (3/Al-i İmran, 140)

"D-v-l" fiil kökünden türemiş olan *Müdavele*, ayette devrettirmek ve dolaştırmak anlamına gelmektedir. Aynı kökten gelen devle veya dûle (59/Haşr, 7) ise "devlet, nöbetleşme, elden ele dolaşıp-dönen" gibi anlamlar taşımaktadır.[149] Yevm'in çoğulu olan ve günler anlamına gelen eyyâm ise Arapların savaş, felaket vb. büyük tarihi olaylara verdikleri isimdir. Örneğin Arapların büyük tarihi olaylarına eyyam-i Arab denilir ki bu ünlü bir mecazdır. Tıpkı bunun gibi eyyamullah da Allah'ın geçmişte büyük şahsiyet ve toplumlara amellerine göre verdiği ceza ve mükâfatı, nefislerinde olanı değiştirip bozanlara cezayı, koruyup bozmayanlara ise mükâfatı ifade eden insanlık tarihinin önemli olaylarını kasteder.[150]

İşte peygamberlerin hatırlatmak ve anlatmakla görevli oldukları Allah'ın günleri,[151] Müslüman ve gayr-i müslim ayrımı yapmadan Allah'ın sünnetine göre dönüp dolaşmakta[152] ve uygun olan toplumlara isabet etmektedir.

[148] Toplumsal değişmenin öznel boyutları için bkz. Mahmut Tezcan. *Toplumsal ve Kültürel Değişme*. 2. bs., AÜEBFY., Ankara 1991, s. 19. Bu noktada din ile ekonomi arasındaki ilişkide dinin etkinliği konusunda Max Weber'in ve zihniyetin etkinliği konusunda Sabri F. Ülgener'in görüşleri için bkz. M. Weber, Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu. Çev. Zeynep Aruoba. Hil Yay., İstanbul 1985; S.F. Ülgener. *Zihniyet ve Din, İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul 1981; Sabri F. Ülgener. *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, 2. bs., Der Yay., İstanbul 1981

[149] el-İsfehânî, a.g.e., s. 322

[150] M.H. Yazır, a.g.e., c. 6, s. 4316; Mevdûdî, a.g.e., c. 2, s. 505

[151] 14/İbrahim, 5. Eyyâmullah ile ilgili olarak ayırca bkz. 10/Yunus, 102; 41/Fussilet, 16; 45/Casiye, 14

[152] M.R. Rıza, a.g.e., c. 4, s. 148

Bu aşamada değişme ile ilgili olan *daire* kavramından da bahsetmek istiyoruz. Ayetlere bakıldığında daire kavramının müdavele kavramıyla anlam ilişkisi içerisinde olduğu görülür:

"İşte kalblerinde hastalık olanların, 'daire'nin bize isabet etmesinden korkuyoruz' diyerek aralarında çabalar yürüttüklerini görürsün" [153]

Çoğulu devair olan daire kelimesi, aslında halka, dönen şey ve çember anlamına gelmektedir. Yani Türkçe'de kullanıldığı şekliyle daire demektir. Aynı kökten gelen devra kelimesi de devre, dolaşım ve çevrim anlamına gelmektedir. Fakat Arapça'da ve Kur'an'da yıkım, felaket, kötülük, azap ve belâ gibi olumsuz anlamda kullanılmaktadır. Daire dönen anlamını da içerdiğine göre yukarıdaki olumsuz olaylara zaman kavramı da girmektedir. Dolayısıyla yukarıdaki ayette dairenin karşılığı olarak "zamanın, felaketleriyle kuşatarak" ifadesini getirebiliriz.[154]

İlginçtir, daire'nin kullanıldığı ayetlerin hepsinin münafıklık yapanlarla ilgili olduğunu görüyoruz. Bundan hareketle münafıkların iki arada bir derede kalmaları, dönek olmaları, kararsızlıkları ve bir oraya bir buraya gitmeleri yüzünden daire, yani zamanın felaketi ve azabı da dönüp dolaşıp onlara çarpmakta ve onları cezalandırmaktadır.

Gerek müdavele ayeti, gerekse daire ayetlerinin, anlamları ve siyak-sibaklarıyla ele alındığında doğrusal bir değişimi değil, dalgalı ve dolaşımlı bir değişimi ima ettikleri görülür. Dalgalı ve dolaşımlı değişimde ise zararlı çıkan, yasalar çerçevesinde hareket etmeyen, sebeplere başvurmayan, belirli dinamikleri olmayan, nifak içinde bulunan ve nihai anlamda Allah'ın ipine sımsıkı sarılmayan kimse ve toplumlardır.

Kur'an'da değişme ile ilgili olarak kullanılan kavramlardan birinin de değişmenin neden, yani iradî kısmını oluşturan irtidad kavramı olduğu anlaşılır. Geri dönmek, terketmek, vazgeçmek vb. anlamlara gelen[155] ve Kur'an'da büyük bir sapma olarak ifade edilen irtidad, toplumu vahim sonuçlara götürecek bir değişimi bera-

153 5/Maide, 52. Ayrıca bkz. 9/Tevbe, 98; 48/Feth, 6
154 Bkz. el-İsfehânî, a.g.e., ss. 321-322
155 Bkz. M. Sarı, a.g.e., ss. 392-394

berinde getirmektedir. Nitekim şu ayette bu durum vurgulanmaktadır:

"Ey iman edenler, içinizden kim dininden geri döner (irtidad eder)se, Allah (onların yerine), kendisinin onları sevdiği, onların da kendisini sevdiği, mü'minlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı ise güçlü ve onurlu, Allah yolunda cihad eden ve kınayıcının kınamasından korkmayan bir toplum getirir. Bu Allah'ın fazlıdır, onu dilediğine verir, Allah geniş olandır, bilendir."[156]

Görüldüğü gibi ayette sözü edilen irtidad, sosyal niteliktedir ve toplumu çöküş-yıkılış sürecine sokmaktadır.

Kur'an'da değişme konusu ele alınırken dikkatlerden kaçmaması gereken önemli bir nokta, sosyal değişmenin daha çok olumsuz anlamda sunulması olayıdır. Bunun nedeni Kur'an'ın değişmeyen, zaman ve mekanlar üstü, evrensel esas ve değerleri ölçü almasıdır. Kur'an'a göre değişmez özü teşkil eden bu esas ve değerler, değiştiklerinde bozulmakta ve asıllarını yitirmiş olmaktadırlar.[157] Dolayısıyla söz konusu değişmemesi gereken özü değiştiren toplum, Allah'ın ona verdiği en güzel olma vasfını değiştirmiş ve esfel-i safilin seviyesine düşerek[158] yok olmayı hak etmiştir.

2.2. Toplumsal Çöküş Kavramı ve Faktörleri

2.2.1. Toplumsal Çöküş Kavramı ve Süreci

Araştırmamızın başından bu yana kullanageldiğimiz toplumsal çöküş ifadesinin Kur'an'daki karşılığı toplumların çöküp yok olmasını dile getiren helak kavramıdır. "H-l-k" fiil kökünden türemiş olan helak; ölmek, yok olmak, ortadan kalkmak gibi anlamlara gelmektedir. İf'al babından ihlak ise helak etmek, yani öldürmek, yok etmek gibi anlamlar taşımaktadır. Helak kavramı Kur'an'da birkaç ayette sülasi babdan kullanılırken,[159] diğer tüm

156 5/Maide, 54. Ayrıca bkz. 2/Bakara, 109, 217; 3/Al-i İmran, 100; 47/Muhammed, 25

157 Kuşkusuz değişme kavramını nötr olarak ele alıp ayete yaklaştığımızda olumlu bir anlam çıkarmak da mümkündür. Bu durumda ayet, bozulmuş olan öz, esas ve değerler değiştiğinde Allah da toplumun yapısını-durumunu değiştirir, yani düzeltir ve geliştirir şeklinde anlaşılacaktır.

158 95/Tin, 4-5; 7/A'raf, 56, 85; 30/Rum, 30

159 4/Nisa, 176; 8/Enfal, 42; 40/Mü'min, 34; 69/Hakka, 29

ayetlerde if'al babından kullanılmaktadır.[160] İf'al babından kullanıldığı yerlerin çoğunda ise helak olayı Allah'a izafe edilmektedir.[161]

Kur'an, yok edilmeyi hak eden toplumların yok oluşlarını ifade ederken çeşitli kavramlar kullanmıştır. Bu kavramlar, açıklandığında da görüleceği gibi toplumların sosyal davranışları ve hak ettikleri ceza ile orantılı olarak seçilmişlerdir.[162]

Öncelikle Kur'an, toplumların sonunu ifade etmek için son, sonuç anlamına gelen âkıbet[163] kavramını gündeme getirmektedir. Âkıbet kelimesi, hem mü'minlerin sonunun iyi olması durumunu,[164] hem de yalanlayanların sonunun kötü olması ve helak olması durumunu ifadelendirmektedir. Fakat daha çok yalanlayanların yok oluşlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.[165]

Gidermek, götürmek, öldürmek ve yok etmek gibi anlamlara gelen ve "z-h-b" fiil kökünden türemiş olan izhab da, Kur'an'da helak etmek anlamında yer alan kelimelerdendir.

Helaki ifade eden kavramlardan bir diğeri ahz'dir. Ahz, "e-h-z" maddesinden tutmak, yakalamak gibi anlamlara gelmektedir ve Kur'an'da sıkça yer almaktadır.[166]

Kur'an'da helakin bir başka ifade şekli olan temzik[167] ise darmadağın etmek, parçalamak gibi anlamlara gelmektedir. Bu anlamıyla temzik kavramının, Sebe' halkı için söylenen "Biz de onları efsanelere (konu olan bir halk) kıldık ve onları temzik ettik"[168] ayetinde siyasi bir anlamda kullanıldığını ve Sebe' toplumunun bağımsız bir siyasal gücü olan toplum olma özelliğini kaybederek değişik güçlerin egemenlikleri altına girdiklerini anlatmak istediğini söyleyebiliriz.[169] Bu noktada bir toplumun yerine başka bir

160 3/Al-i İmran, 117; 6/En'am, 6; 10/Yunus, 13; 15/Hicr, 4; 17/İsra, 17 vb.
161 Bkz. 19/Meryem, 74; 21/Enbiya, 9; 28/Kasas, 43; 36/Yasin, 31 vb.
162 Daha geniş bilgi için bkz. Lütfullah Cebeci, "Kur'an Sosyolojisi", *İslami Araştırmalar*, Sayı: 3, (Ocak-1987), s. 20
163 20/Taha, 132; 28/Kasas, 83 vb.
164 3/Al-i İmran, 137; 6/En'am, 11, 135; 7/A'raf, 84 vb.
165 Bkz. 4/Nisa, 133; 6/En'am, 133; 14/İbrahim, 19; 35/Fatır, 16
166 3/Al-i İmran, 11; 8/Enfal, 52; 23/Mü'minûn, 64, 28/Kasas, 40; 29/Ankebut, 14; 35/Fatır, 52; 54/Kamer, 42 vb.
167 34/Sebe', 7, 19
168 34/Sebe', 19
169 Bkz. M.H. Yazır, a.g.e., c. 6, s. 3959

toplumun getirilmesini ifade ederken kullanılan tebdil'i de aynı manada düşünmek mümkündür.[170]

Helakin bir başka ifade şekli tedmir'dir. Kur'an'da hep tef'il babında gelen tedmir,[171] "d-m-r" maddesinden yerle bir etmek, kökünü kazımak, darmadağın etmek vb. anlamlara gelir. "H-s-f" fiil kökünden türemiş olan ve Kur'an'da yerin dibine geçirmek, batırmak anlamında helaki ifade etmek için kullanılan husûf (hasf)[172] da tedmir gibi helakin şiddetini vurgulayan kavramlardandır. Aynı şekilde kasm (kırıp geçirmek, mahvetmek, öldürmek),[173] tetbir (helak etmek, kırmak, darmadağın etmek)[174], ihva (mahvetmek, yakalamak, yerin dibine geçirmek)[175] kat' (kesmek, parçalamak, kökünü kurutmak),[176] imtar (başlarına indirmek, yağdırmak),[177] hasîd (biçilmiş ekin),[178] mataru'l-münzerin (uyarılıp korkutulanların yağmuru),[179] mataru's-su' (felaket yağmuru)[180] gibi ifadeler de helakin şiddetini ortaya koymaktadırlar.

Kur'an'da helak ile ilgili olarak kullanılan bir kavram da "h-z-y" maddesinden hızy'dir. Belaya uğramak, rezil olmak, zillete düşürmek, mahvolmak, itibarını yitirmek, alçalmak gibi anlamlar taşıyan hızy, hem genel olarak tüm alçalma ifade eden cezaları belirtmek,[181] hem de helak olayının rezaletini anlatmak için kullanılmaktadır.[182]

Daha önce de işaret edildiği gibi insanlar, içinde bulundukları sosyal hayattan dolayı birtakım sosyal yasalara tâbîdirler. Kur'an da, bireysel planda birtakım hüküm ve yasalardan bahsettiği gibi, toplumsal planda da birtakım yasalardan bahsetmektedir. Nitekim helak olgusu da, Kur'an'da çoğunlukla söz konusu yasalar

170 Bkz. 9/Tevbe, 39; 47/Muhammed, 38; 56/Vakıa, 61; 70/Mearic, 41; 76/İnsan, 28
171 Bkz. 7/A'raf, 137; 17/İsra, 16; 25/Furkan, 36; 26/Şuara, 172
172 Bkz. 16/Nahl, 45; 17/İsra, 68; 28/Kasas, 81-82; 29/Ankebut, 40; 34/Sebe', 9; 67/Mü'lk, 16
173 21/Enbiya, 11
174 7/A'raf, 39; 17/İsra, 7; 25/Furkan, 39; 71/Nuh, 28
175 53/Necm, 53
176 3/Al/i İmran, 127; 6/En'am, 45; 7/A'raf, 72; 8/Enfal, 7
177 7/A'raf, 84; 8/Enfal, 32; 11/Hud, 82; 15/Hicr, 74 vb.
178 11/Hud, 100; 21/Enbiya, 15 vb.
179 26/Şuara, 173; 27/Neml, 58
180 25/Furkan, 40
181 2/Bakara, 85, 114; 5/Maide, 33, 41; 16/Nahl, 27; 22/Hac, 9 vb.
182 10/Yunus, 98; 11/Hud, 66; 39/Zümer, 26, 41/Fussilet, 15 vb.

–ki Kur'an'a göre bu yasalar İlahîdir– çerçevesinde toplumsal alanda gündeme getirilmektedir. Kur'an kıssalarında[183] peygamberlerin gönderildikleri kavimlerin Allah tarafından ortadan kaldırıldıkları belirtilirken hep sosyal bir helakten söz edilmektedir.[184] Dolayısıyla biz de burada toplumsal çöküşten bahsederken adından da anlaşıldığı gibi, kavramın bireye atıfta bulunmadığını, tersine toplumsal bir süreci ifade ettiğini belirtmek istiyoruz.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden çöküşle ilgili olarak belirtilmesi gereken hususlardan biri de bizim kastettiğimiz ve Kur'an'da ele alınan toplumsal helâkin, insanlığın tekrar diriltilmek üzere toptan helakiyle ya da bu dünyayı terk etmeleriyle gerçekleşecek olan kıyamet helaki değil, kıyamet öncesi dünyevi helak olduğudur.[185] Ayrıca vurgulamak gerekir ki Kur'an, medeniyet ve toplumların çöküşünü, yaptıkları yüzünden Allah'ın onlara bir cezası olarak ele almaktadır.[186]

Kur'an'da bir ceza olarak toplumların çöküşünü dile getiren ayetlere bir bütünlük içerisinde bakıldığında, helak denildiği zaman yok edildiği ifade edilen toplumun mutlaka tamamının yok edildiğinin veya fiilen ortadan kaldırıldığının kastedilmediği görülür. Çöküş, bazan toplumu oluşturan bireylerin büyük çoğunluğunun veya tamamının ortadan kaldırılması ve bu dünya hayatlarına son verilmesi şeklinde olabileceği gibi,[187] toplumun, egemenliğini kaybederek başka toplumun boyunduruğu altına girmesi ve daha önce onu toplum yapan temel özelliklerini, onurunu ve hayat sahnesindeki etkinliğini yitirmesi şeklinde de olabilir.[188] Birinci tür helake, Nuh, Ad, Semud, Lut vb. kavimleri örnek olarak verebiliriz. İkinci tür helake ise Asurlular ve Babillilerin İsrailoğullarına saldırarak onların bir kısmını öldürmeleri, sağ kalanlarını ezmeleri

[183] Kur'an kıssaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. M. Said Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İstanbul 1993; Afif Abdülfettah Tabbara, *Mea'l-Enbiyâ fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, 18. bs., Daru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1993; Seyyid Kutup, *et-Tasviru'l-Fennî fi'l-Kur'an*, 11 bs. Daru'ş-Şüruk, Kahire 1989, ss. 143-215

[184] Bkz. 6/En'am, 6, 47; 17/İsra, 16; 69/Hakka, 5-6 vb

[185] Bkz. 13/Ra'd, 34, 40, 21/Enbiya, 95; 32/Secde, 21

[186] Krş. 6/En'am, 40-44; 8/Enfal, 25; 32/Secde, 21

[187] Krş. 6/En'am, 131; 7/A'raf, 94/95; 8/Enfal, 25, 54; 17/İsra, 16; 69/Hakka, 5/6 vb.

[188] Krş. 6/En'am, 133; 7/A'raf, 168, 11/Hud, 57; 14/İbrahim, 15; 17/İsra, 4/8; 34/Sebe', 7, 19 vb. Kur'an'da helakin anlamı ile ilgili olarak bkz. S. Şimşek, a.g.e., s. 91

ve egemenlikleri altına almaları olayı ile Müslümanların, Mekke'yi fethederek şirk egemenliğine son vermeleri ve müşrikleri egemenlikleri altına almaları olayını örnek olarak getirebiliriz.[189] Buradan hareketle Kur'an'a göre son peygamber Hz. Muhammed'den sonra da Allah'ın sünnetine göre geçekleşen helak olgusunun, hak eden toplumlar üzerinde geçerli olacağını, kıyamete kadar yürürlükte kalacağını söylemek mümkündür.[190]

Toplumların helak oluşlarını bolca örnekler vererek kıssalarla sunan Kur'an, sık sık medeniyet veya toplumların süreksizliğinden, yani yıkılan kuşağın ardından tamamen yeni bir kuşakla yeni bir başlangıç yapılışından söz etmekte[191] ve toptan çökertilen bir toplumun bir daha dünya hayatına dönemeyeceğini ısrarla vurgulamaktadır.[192]

Kur'an, söz konusu çöküşlerden apayrı özelliğe sahip başka bir çöküşten de bahsetmektedir. Bu bizim, bir açıdan yabancılaşma/mesh olarak da yorumlanabileceğine inandığımız, İsrailoğullarının maymun ve domuza çevrilmeleri olayıdır.[193] Fahruddin er-Razî (1149-1210) ve Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) verdiği bilgilere göre cumartesi yasağını ihlal edenler (ashab-ı sebt) maymun, Hz. İsa'nın mucizesi olan sofrayı (maide) inkar edenler ise domuz olmuştur.[194]

Ayetlerde söz konusu edilen maymunlaşma ve domuzlaşmanın anlamı üzerinde müfessirler farklı görüşler serd etmişlerdir. Bazı müfessirler, bunun mesh anlamına geldiğini, dolayısıyla zihniyet itibariyle maymun/domuzlaşma olduğunu, bazıları ise şeklenbizzat bir değişimin gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Mücahid[195] (ö. 721-722) birinci grup müfessirlerin başında yer almaktadır. Mücahid'e göre Allah onların kalplerini döndürmüştür. Yoksa onların fizyolojik yapılarını maymun ya da domuza çevirmemiş-

189 Mevdûdî, a.g.e., c. 3, s. 74, 117; c. 2, s. 511

190 M.R. Rıza'nın (1856-1935) helak olayını günümüz toplumlarıyla ilişkilendirerek ele almasıyla ilgili olarak bkz. M.R. Rıza, a.g.e., c. 12, ss. 109-110

191 Bkz. 23/Mü'minûn, 31, 41-42; 32/Secde, 26 vb. Bkz. Razlurrahman, a.g.e., s. 135

192 21/Enbiya, 95

193 2/Bakara, 65; 4/Nisa, 47; 5/Maide, 60; 7/A'raf, 164-166

194 F. Râzî, a.g.e., c. 1, s. 553, c. 3, s. 626; M.H. Yazır, a.g.e., c. 3, s. 1725

195 F. Râzî, a.g.e., c. 1, s. 554

tir.[196] M.H. Yazır da aynı görüşü paylaşmaktadır. Her iki anlamda da söz konusu toplumun maymun/domuzlaştırılarak çöküşle yüz yüze geldiği, ayetlerde belirtilmektedir.[197]

Burada yeri gelmişken yabancılaşma olgusu üzerinde biraz durmakta fayda bulunabilir.

İnsanın kendinde olmamaklığı, kendisinden kopmuşluğu, yabancı/yabani olmaklığı, tabii halinin dışına çıkmaklığı, dönüşüm geçirerek bambaşkalaşmışlığı/mesh olmaklığı, topluma, sosyal ve kültürel değerlere ilgisizliği ve sosyal bütünleşme duygusundaki zayıflamayı ifade eden yabancılaşma, geçmişi itibariyle yeni bir kavram ve fenomen değildir. Aslında bütün peygamberlerin insanların kendilerine yabancılaşmalarını önlemek, onları aline olmaktan kurtarmak, asıllarına döndürmek için gelmiş oldukları söylenebilir. Fromm'a göre yabancılaşma, Tevrat'ta peygamberlerin puta tapma dedikleri şeydir. Puta tapan insan, kendi elleriyle yarattığı şeylerin önünde eğilir ve put onun yaşam güçlerini yabancılaşmış bir biçimde gösterir. Monoteist din peygamberlerinin politeist dinleri puta-tapıcılık diyerek yadsımalarının tek nedeni, onların bir yerine birçok Tanrı'ya veya puta tapmaları değildir. Monoteist dinlerle politeist dinler arasındaki temel ayrım, yalnızca tanrıların sayısında değil, kendine yabancılaşma gerçeğinde yatar.[198] "Put varolamaz; fakat kendisini yapan kişiyi yabancılaştırır! Maillot, Deuteronomy'de (Tesniye'de), "görme"yle, insanın diğer tanrılara sahip olabilmesinin (yani portrelerine sahip olabilmesinin) ve dini yabancılaşmasının bir araya gelişini takdire şayan biçimde gösterir; "bir tanrı çizmek veya bir tanrı heykeli yapmak, ona hemen boyun eğmek ve bir köle haline gelmek anlamına gelir. Göz yalnızca bir tembellik (uyuşukluk) organına dönüşmez, aynı zamanda dinî yabancılaşma organına da dönüşür. ... Görme yalnızca bir şeyin mevcudiyetini garanti etmez; aynı zamanda ona

[196] M.H. Yazır, a.g.e., c. 1, s. 379. Ayrıca Mesh kavramı için bkz. 36/Yasin, 66-68

[197] Bu bağlamda Yahudi ve Hıristiyanların yeryüzünde aşağılanmalarıyla ilgili olarak bkz. 3/Al-i İmran, 112; 4/Nisa, 160-161; 5/Maide, 14, 26 vb.

[198] E. Fromm, *Sağlıklı Toplum*, Çev. Yurdanur Salman-Zeynep Tanrısever, 2. bs., Payel Yay., İstanbul 1990, ss. 135 vd.; E. Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, Çev. Necla Arat, 4. bs., Say Yay., İstanbul 1992, ss. 71-72

sahip olmayı da garanti altına alır. ...Fakat Kitab-ı Mukaddes bunun hemen sahip olmaya işaret ettiğini göstermektedir."[199]

Latince'de başkası, yabancı anlamlarına gelen alienus sözcüğü, kişinin kısmen veya tamamen kişilik aidiyetini kaybetmek suretiyle bizzat kendine ve cemiyete yabancılaşıp kendi öz faaliyetlerinin kontrolünü yitirerek sonuçta eylemlerinden sorumluluğunun sona ermesini ifade eder.[200] Başka bir ifadeyle alienado, alienus, aliénation, aliéné terimlerinin ilk delâletleri, mental olup kişinin kısmen veya tamamen kendi varlık bilincini yitirmek suretiyle kendine ve topluma yabancılaşarak sevk ve kontrolünü kaybetmesi ve böylece de sorumluluk alanının dışına çıkmasını göstermektedir.[201]

Yabancılaşma dendiğinde kişinin kendisini bir yabancı gibi duyduğu deneyim biçimi anlatılmak istenir. Kendisini bir yabancı gibi hisseden insan, kendisine yabancı birisi olmuş demektir. Tabii yabancılaşmış insan, kendisinden koptuğu gibi başka herhangi bir kişiden de kopmuştur. Bu çerçevede yabancılaşmış kişi, bir akıl hastası, bir deli, bir divane, bir mecnun veya kendisine cin girmiş, kendisini yabancı gibi hisseden kişidir.

Fromm'un verdiği bilgilere göre yabancılaşma sözcüğü eskiden akıl hastalarını tanımlamak için kullanılırdı. Fransızca'daki aliéné ve İspanyolca'daki alienado sözcükleri, eskiden psikozu, yani bütünüyle kendisinden kopmuş insanı tanımlıyordu. İngilizce'de bugün de akıl hastalarına bakan doktorlara alienist denmektedir.

Geçen yüzyılda yabancılaşma sözcüğünü Hegel ve Marx, akıl hastalığını değil de daha hafif bir kendinden kopma biçimini anlatmak için kullanmışlardır. Bu durumda insan, günlük yaşamında aklıyla hareket eder; ancak toplumsal yaşamında bir çarpıklık içindedir. Marx'a göre yabancılaşma durumunda, insanın kendi eylemleri, onun tarafından yönetilmek yerine, onun üstünde, ona karşı işleyen yabancı bir güç olup çıkar.[202]

199 J. Ellul, a.g.e., s. 116
200 Sadık Kılıç, *Yabancılaşma*, Rahmet Yay., İstanbul ty., s. 13
201 A.e., s. 109
202 E. Fromm, *Sağlıklı Toplum*, s. 134-135

Fromm'a göre yabancılaşma düşünce planında da kendini gösterebilir. "İnsan çok kez bir şey aracılığıyla düşünmüş olduğuna, düşüncelerinin kendi düşünce etkinliğinin sonucu olduğuna inanır. Gerçekte ise, beynini kamuoyunun putlarına, gazetelere, iktidara ya da siyasal bir lidere aktarmıştır. Onların kendi düşüncelerini dile getirdiklerine inanmaktadır. Oysa gerçekte onlara ait olan düşünceleri kendi düşünceleriymiş gibi benimsemektedir. Çünkü, onları putları, bilgelik ve bilgi tanrıları olarak seçmiştir. Putlarına kesinlikle bu nedenden bağımlıdır ve onlara tapınmaktan bir türlü vazgeçemez. O, bu putların kölesidir. Çünkü, beynini onlara emanet etmiştir."[203]

Hegel'de yabancılaşma, Mutlak Ruh'un hareketi içinde kaçınılmaz bir süreçtir ve bu diyalektik süreç içinde kendiliğinden aşılmaktadır. Hegelci yabancılaşma anlayışında, yabancılaşma patolojik değil, tabii bir fenomendir. Tabiat, insan ve toplum var oldukça yabancılaşma da var olacaktır. Yabancılaşma, Mutlak Ruh'un kendisini dışsallaştırması sürecindeki bir oluşumun ifadesi olarak zorunludur ve gene Mutlak Ruh tarafından kendine dönme sürecinde aşılacaktır.[204]

Yabancılaşmayla bağlantılı olarak Hegel, kitaplı dinleri panteizm oldukları oranda övgüye değer bulmakta ve Hıristiyanlığı, felsefenin (kendi felsefî sisteminin) altında kabul etmektedir. Hegel'e göre Hz. İbrahim (Yahudinin simgesi olarak) yabancılaşmıştır; zira karşısında kendisini aşan Tanrı vardır. Tanrı efendi iken, İbrahim köledir. Köle ise efendisinin irade ve isteklerine boyun eğmekle yoksul ve değersizdir. Kökünden sökülmüş, yurtsuz ve sitesizdir. Buna karşılık antik Yunan sitesinin yurttaşı, tanrıları göklerin tiranı olarak görmez, sitenin ahengini ve bütünlüğünü bilir. O halde antikitenin insanı yabancılaşmış değildir.[205] Yabancılaşma konusunda, Hegel gibi Feuerbach (1804-1872) da Tanrı düşüncesinden hareket etmektedir.[206] Ancak Feuerbach'a göre Mutlak Ruh, yani Tanrı, insanın yabancılaşmasının bir ifadesi ola-

203 A.e., s. 68
204 B. Tolan, *Toplum Bilimlerine Giriş*, s. 285
205 G.M.-M. Cottier, *Horizons de L'Athéisme*, Les Editions de Cerf, Paris 1969, s. 93'ten naklen İsmet Özel, *Üç Mesele*, 7. bs., Şule Yay., İstanbul 1998, ss. 93-94
206 Mustafa Erkal, *Sosyoloji*, Filiz Kit., İstanbul 1983, s. 9

rak kendini göstermektedir. Yani Hegel'in Mutlak Ruhu, Feuerbach için kendine yabancılaşmış insandır. Tanrı insanın mutlaklaşmış ve yabancılaşmış özüdür. İnsan kendisinin üstünde bir varlık olarak Tanrı'yı yaratarak ve onun karşısında bir köle durumuna düşerek yabancılaşır. Yani insanın kendi dışında bir Tanrı kabul etmesi, Feuerbach'a göre insanın yabancılaşmasının temel etkeni olmaktadır.[207] İnsanın yabancılaşmadan kurtulması, onun yabancılaşmış resmi olan Tanrı'nın ortadan kaldırılmasıyla olasıdır.[208]

Marx'ın yabancılaşmasına gelince; modern Batı dünyasının temelinde, Durkheim'e göre değer sistemlerinin ve sosyal normların, insanların istek ve davranışlarını yönlendiricilik özelliğini ve bütünleşmeyi sağlayıcılık niteliğini yitirmesi yatarken, Karl Marx'a göre meta toplumunun kapitalist sistem içerisinde hızla evrimleşmesiyle birlikte değişim değerinin, kullanım değeri üzerinde giderek büyüyen bir egemenlik kurması ve bunun sonucunda insanın ürününe, emeğine, topluma ve kendi varlığına yabancılaşması, bunları kontrol etme gücünü kaybetmesi yatmaktadır.[209]

Marx'a göre insan kapitalizmde yabancılaşmıştır. İnsanın kendi kendisini gerçekleştirmesi için bu yabancılaşmanın aşılması gerekir. Marxizmde yabancılaşma süreci, felsefî veya metafizik bakımdan kaçınılmaz bir süreç olmak yerine sosyolojik bir sürecin ifadesi haline gelmektedir; bununla fertler veya toplumlar, içinde kayboldukları ortak örgütler kurarlar. Bu noktada yabancılaşma sosyolojik olarak yorumlandığında, var olan sosyal düzenin tarihî, ahlakî ve sosyolojik bir eleştirisi olmaktadır.

Esasen Marx'ın düşüncesinde üç tür yabancılaşma mevcuttur: Bunlardan ikisi ekonomik yabancılaşma kapsamı içerisindedir. Birinci ekonomik yabancılaşma, üretim araçlarının özel mülkiyetine, ikinci ekonomik yabancılaşma ise pazar anarşisine bağlanabilir.[210] Üçüncü tür yabancılaşma ise din yabancılaşmasıdır.

[207] İ. Özel, a.g.e., s. 94
[208] B. Tolan, a.g.e., s. 286
[209] A.e., ss. 281-282
[210] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. Korkmaz Alemdar, Bilgi Yay., İstanbul 1989, ss. 127-128

Marx, Feuerbach'tan etkilenerek[211] dinin bir alinasyon, bir aldatmaca, bir afyon olduğunu, insanların kendilerini olayların yüzeyinde batmadan tutabilmek için kullandıkları bir kendi kendini aldatmaca[212] olduğunu söylemektedir. Ona göre Tanrı insan beyninin yarattığı bir şeydir. Tanrısal olan şey insanın dışındadır. İnsan, kendi dünyasının dışındaki bu tanrısal olana bağımlı hale geldiğinde kendi kendine yabancılaşır. Çünkü kendi düşüncesinin ürünü olan bir şeyin uyruğu haline gelmiş ve böylece kendisinin var oluşunu gerçekleştirecek araçlardan yoksun kalmıştır.[213]

Marx'a göre insan dindeki aldatmacayı anladığı andan itibaren kendi kendini esir ettiği şartları ortadan kaldırması gerektiğini de anlar. Proletarya, bu yabancılaşmanın, yani hakiki gereklerden uzaklaşmanın yalnız din düzleminde değil, sosyal, iktisadi ve siyasî düzlemlerde gerçekleştiği sınıftır.[214]

Gerek Hegel ve Feuerbach, gerekse Marx'ın yabancılaşma kuramlarına araştırma bağlamında bakıldığında, o kuramlarda insanın yabancılaşmasının din veya Tanrı ile bir şekilde kurulan ilişkiden kaynaklandığı, insanın kendi olamamaktan kaynaklandığı, yabancılaşmadan kurtulmanın yolunun insanın din ve Tanrı'dan uzaklaşması, insanın kendini merkeze koyması ve kendine tam olarak güvenmesi olarak görüldüğü anlaşılır.

Her hâlükârda yukarıda söylenilenleri de dikkate alarak genel anlamda denilebilir ki sosyal planda veya sosyopatolojik düzlemde yabancılaşma, kişinin veya grubun içinde yaşadığı topluma, kültürel değerlere, rol dağılımına, sosyal kurumlara ilgisinin kaybolması, değer ve normları anlamsız görmesi, kendisini anlamsız, yalnız ve güçsüz hissetmesidir.[215]

Belirtmek gerekir ki Hegel'den Marx'a uzanan ve bu çizgide seyreden yabancılaşma anlayışlarının, dinî perspektifte, dine bağlı anlayışta kabul görebileceğini söylemek çok güçtür. Zira kutsal

[211] Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 280 (14.dn.); E. Fromm, *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, ss. 56-57

[212] Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. bs., İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 44

[213] Janine Bremond-Geledan, Alain, *İktisadi ve Toplumsal Kavramlar Sözlüğü*, Çev. Ertuğrul Özkök, Remzi Kit., İstanbul 1984, s. 371

[214] Ş. Mardin, a.g.e., ss. 43-44

[215] Ö. Demir-M. Acar, a.g.e., s. 377

kitaplarda insanların yabancılaşmadan kurtulmaları, Allah'la ilişkilerine, putlara tapmamalarına veya şirke düşmemelerine bağlı görülmektedir. Bu çerçevede yabancılaşmayla ilgili yukarıda verilen Tevrat örneğine ilave olarak Kur'an âyetlerine bakmakta da fayda bulunmaktadır:

Kur'an'da sözkonusu edilen "şeytan çarpmış olanların kalkışı gibi kalkma" (2/Bakara, 275) İsrailoğulları'nın maymun ve domuzlaştırılmaları (2/Bakara, 65; 4/Nisâ, 47; 5/Mâide, 60; 7/Araf, 164-166) gibi olayların, bazı insanların köpeklere (7/A'raf, 176) ve diğer hayvanlara (7/A'raf, 179) benzetilmelerinin yabancılaşmayla direkt ilgilerinin bulunduğu açıktır. Bu olaylarla ifade edilen dönüştürme veya başkalaştırmanın, ister fiziksel düzlemde, ister zihinsel düzlemde, isterse hem fiziksel hem de zihinsel düzlemde mesh olsun her halükarda bir yabancılaşmaya işaret olduğu düşünülebilir. Çünkü burada insanlar, insanlıklarından, asli özelliklerinden, asli kimliklerinden, fıtrat ve tabiatlarından, sağlıklı toplumsal ilişkilerden çıkarak dönüşüme uğramışlardır. Belki de *maymunlaşma* ve *domuzlaşma*, Franz Kafka'nın Değişim'de ele aldığı dönüşüme benzer bir şeydir. Kafka orada öyküsünün kahramanı olan Gregor Samsa'nın nasıl dev gibi bir böceğe dönüştüğünü, ama psikolojik anlamda insan olduğunu ifade etmektedir. Kuşkusuz bu dönüşüm veya dönüştürme birdenbire olmuş değildir. Bunun psikolojik ve sosyolojik temelleri vardır.

Kur'an, muhtevasında yabancılaşmaya da işaret eden mesh (değiştirmek, aslını bozmak), tams (silmek, değiştirmek, belirsizleştirmek), maraz (hastalık), hatm (mühürlemek), habâl (kötülük, zarar, fitne) gibi zengin anlamlara sahip kelimeler kullanarak insanların fıtratlarından uzaklaşmaları, kendi olmaklıklarını yitirmeleri, Tevhid'e yabancılaşmaları olgusunu gözler önüne sermektedir. Ayrıca Kur'an'ın bazı âyetlerinde kullandığı "Gözlerinin üzerinde perdeler vardır" (2/Bakara, 7 vd.) ve "Sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler" (2/Bakara, 18 vd.) ifadeleri, yabancılaşma bağlamında dikkate değer ifadelerdir.

Ayrıca şu âyetler, Kur'an'ın yabancılaşmaya bakışını ve bu arada yabancılaşmanın gösterişçilik ve ikiyüzlülükle sıkı ilişkisini anlamamıza yardımcı olmaktadır:

"Ve kendileri Allah'ı unutmuş olan, böylece Allah'ın da kendilerine kendi nefislerini unutturmuş olduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar, fâsık olanların ta kendileridirler." (59/Haşr, 19)

"Münâfık erkekler ve münâfık kadınlar, bazısı bazısındandır; kötülüğü emrederler, iyilikten alıkoyarlar, ellerini sımsıkı tutarlar. Onlar Allah'ı unuttular, O da onları unuttu. Şüphesiz münâfıklar fâsıkların ta kendileridirler." (9/Tevbe, 67)

Ayetlerde münâfıkların Allah tarafından ve kendileri tarafından unutulmaları hâdisesi, yabancılaşmayı açıkça betimlemektedir. Allah'ın onları unutması veya kendilerini kendilerine unutturmasının sebebi, onların fıtrattan uzaklaşmaları, sosyal hayatta fâsıklık yapmaları, iyilikten alıkoyup kötülüğü yaymaları, cimri olmaları gibi olumsuzluklardır.

Kur'an'ın, helak ile ilgili olarak üzerinde durduğu bir husus da helaki hak eden toplumların ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, helaki engelleyemeyecekleri[216] ve Yunus kavmi hariç son anda yapacakları imanın kendilerine yarar sağlamayacağı[217] hususudur. Kur'an Yunus kavminin son anda yaptığı imanın kendilerine yarar sağladığını ve bunun bir istisna olduğunu belirtmektedir.[218] Kur'an'a göre bu istisnanın nedeni, Hz. Yunus'un Allah'ın takdir ettiği süre dolmadan kavmini terk etmesidir; Allah bu durumdan dolayı söz konusu topluma uzun bir mühlet vermiş ve nihayet Hz. Yunus'un tekrar dönmesi sonucu toplum iman etmiştir.[219]

Kur'an ayetlerinden anlaşıldığına göre helaki hak eden değişip-bozulmuş toplum helak edilmeden önce helak için uygun bir zemin ve birtakım şartlar oluşması gerekmektedir. Bu noktada belki de ilk olarak söylenecek husus, toplum içerisinde ıslah eden, toplumu düzeltme uğraşısı veren kimse veya gruplar varken toplumun çökertilmeyeceğidir. "Halkı, ıslah eden kimseler iken senin Rabbin o ülkeleri zulm ile helak edecek değildi." (11/Hud, 117) ayeti bu hususa işaret etmektedir. Ayrıca bağışlanma dileyen bir toplumun helak edilmeyeceği de belirtilmektedir.[220] Toplum Al-

216 6/En'am, 6; 40/Mü'min, 82; 50/Kaf, 36
217 10/Yunus, 90, 98; 40/Mü'min, 84/85
218 10/Yunus, 98
219 37/Saffât, 139-148 Bkz. Mevdûdî, a.g.e., c. 2, s. 339
220 8/Enfal, 32-33

lah'tan af dilememiş, içerisinde peygamber ve ıslah ediciler olduğu halde bir türlü düzelmemiş ve Allah'ın ayetlerini ısrarlı bir şekilde reddetmişse, o zaman Allah Peygambere vahiy ile helak olayını bildirerek onun ve ıslah edici mü'minlerin çıkmasını sağladıktan sonra helaki gerçekleştirmiştir.[221] Ancak özellikle belirtilmektedir ki uyarma ve ıslah olmayan bir toplum iyi kötü ayrımı yapılmadan helak edilmekte, yani helak yalnızca zulmedenlere isabet etmekle kalmamaktadır.[222] Öte yandan Kur'an'a göre toplum kokuşmuş, çökmek üzere de olsa mü'minlerin o toplumu belki tevbe eder, hakka dönerler diye uyarmaya ve hakka davet etmeye devam etmeleri gerekmektedir.[223]

Kur'an, toplumsal çöküşü hak etmiş olan toplumların yok oluşlarının, kendileri hiç farkında olmadan ansızın gerçekleşebileceği gibi açık bir şekilde kendileri göre göre de gerçekleşebileceğini belirtmektedir.[224] Nitekim Ad kavmi, kendi gözleriyle göre göre kökleri kesen bir rüzgârın yedi gece sekiz gün esmesi sonucu yok olurken,[225] Lut ve Semud toplumları ansızın çökmüşlerdir.[226]

Toplumların çöküşleriyle ilgili ayetler incelendiğinde çöküş için belirli bir süreçten geçildiği ve bu süreç boyunca birtakım aşamalar katedildiği anlaşılmaktadır. Toplumsal çöküşün ve nedenlerinin anlaşılmasında payı olur düşüncesiyle bu aşamalardan kısaca bahsetmekte yarar görmekteyiz.

1. Dalâletin artırılması: Mü'minler, manevi-uhrevi nimetler doğrultusunda ve hidayet yönünde yardım gördükleri gibi yalanlayanlar da sapıklık yönünde yardım görmektedirler. Yani dalalete sapanlar özellikle sapmak istediklerinde ve dalalette ısrar ettiklerinde Allah onlara dalalet kapısını açmakta, onları iradeleriyle baş başa bırakmaktadır.[227] Toplum zihniyet ve anlayışını değiştirip-bozduğunda Allah da o toplumu, toplumsal düzeni bozmaktadır.[228]

[221] 7/A'raf, 83, 164-165; 10/Yunus, 103; 11/Hud, 81, 116
[222] Bkz. 8/Enfal, 25
[223] 7/A'raf, 164-165
[224] 6/En'am, 47
[225] 69/Hakka, 7
[226] 11/Hud, 67, 82
[227] Bkz. 6/En'am, 44; 61/Saf, 5
[228] 8/Enfal, 53; 13/Ra'd, 11

2. Amellerin süslenmesi: Kendi iradesiyle yanlış yolu seçerek şeytanın adımlarını izleyen insanlara amelleri süslü gösterilmektedir.[229]

3. İstidrac: Kur'an'a göre Allah, batıla saparak onda ısrar edenlerin maddi ve dünyevî nimetlerini arttırarak kendi yollarında sabitleşmelerini, küfür, nankörlük, zulüm ve isyanlarının artmasını ve daha büyük bir azap ve cezayı hak etmelerini sağlar.[230]

4. Mühlet: Bu aşamaya kadar küfr, şirk ve kötülükte ısrar ederek iyice batıla gömülüp helak olmayı hak eden toplum hemen helak edilmemekte; belki pişman olur, hakka döner diye o topluma mühlet verilmektedir.[231]

5. Düşmana yenilme: Allah'ın sünnetine göre batılda direnen toplum, gerek mü'minler, gerekse başka düşmanlar karşısında yenilgiye uğratılarak cezalandırılırlar.[232]

6. Felaketlerle yüzyüze gelme: Bu aşamada belki tevbe ederler diye yalanlayanlar, şiddetli belâ, felaket, sıkıntı, zorluk vb. problemlerle yüzyüze getirilirler.[233] Bu felaketler, ıslah etmek, edeplendirmek ve uyandırmak içindir ve dolayısıyla geçicidir.

Felaketlerin, kendileri dışındaki bir toplum tarafından oluşturulması mümkün olduğu gibi, deprem, sel, tufan, kuraklık, kıtlık, çekirge, kurbağa gibi doğal etkenler vasıtasıyla da oluşturulması mümkündür. Fakat bu noktada bilmek gerekir ki Kur'an'a göre bela ve musibetlere imtihan amacıyla mü'minler de dûçar olabilirler. Ancak mü'minler Allah'ın yolundan sapmadıkça helak olmazlar.

7. Zengin seçkinlerin tasallutu: Eğer önceki maddede sözü edilen felaketler, hiçbir işe yaramaz, pişmanlık ve tevbe meydana getirmez ve hakka dönüş ümidi doğurmazsa, artık dalâlet yolunda yürüyen toplum çökme aşamasına iyice yaklaşmıştır. Bu durumda topluma mücrimler ve refahtan/zenginlikten şımaranlar (mütref)

[229] Bkz. 6/En'am, 43, 108, 137; 8/Enfal, 48; 15/Hicr, 39-40; 16/Nahl, 63; 27/Neml, 24; 29/Ankebut, 38; 41/Fussilet, 25 vb.
[230] Bkz. 3/Al-i İmran, 178; 6/En'am, 44-45; 7/A'raf, 95, 183; 13/Ra'd, 32; 68/Kalem , 44-45
[231] Bkz. 16/Nahl, 61; 30/Rum, 41; 35/Fatır, 45 vb.
[232] Krş. 17/İsra, 4-8
[233] Bkz. 4/Nisa, 153, 160-161; 5/Maide, 26; 7/A'raf, 94-95, 130; 13/Ra'd, 31; 35/Fatır, 43 vb.

egemen olur ve toplumda tam bir fıskufücurun yayılmasına neden olurlar.[234]

8. Çöküş: Kötülükler içerisinde yüzen topluma zengin seçkinlerin egemen olmasıyla birlikte Allah o toplumu, ya darmadağın edip başka bir toplumun/toplumların hegemanyasına sokarak[235] ya da kökünden yok ederek[236] tarih sahnesinden siler.

Sekiz maddede özetlemeye çalıştığımız bu aşamalar, kuşkusuz sünnetullah çerçevesinde katedilmektedir. Elbette burada söz konusu edilen sünnetler, şartlı sünnetler olmaktadır. Çünkü toplum, kendi iradesiyle hak ya da batıl yolu seçmiştir. Dolayısıyla insani irade ve insanların davranışları sonucu, yani toplumun yaptıklarına bağlı olarak Allah'ın sünnetleri işlemektedir.

Buna göre denilebilir ki toplumlar, helake götürücü davranışlarda bulunmalarının bir sonucu olarak İlahî sünnet gereği yok olmaktadırlar.[237]

2.2.2. Toplumsal Çöküş Faktörleri

Hiç şüphesiz Kur'an'a göre toplumların çöküşleri, Allah'ın sünnetine göre belirli birtakım vesilelerle gerçekleşmektedir. Biz bu vesilelere toplumsal çöküş şekilleri veya toplumsal çöküş faktörleri diyebiliriz.

Kur'an-ı Kerim'in çöküş faktörlerini, doğal afetler, savaş ve sosyal faktörler olmak üzere üç kısımda ele aldığını söyleyebiliriz.

1. Doğal afetler: Doğal afetlerden maksat, rüzgâr, tufan, deprem vb. afetlerdir. Kur'an ayetlerine göre Allah, bazı toplumları doğal afetler yoluyla ortadan kaldırmıştır. Doğal afetler vasıtasıyla çöküş, göksel ve yersel olmak üzere iki şekilde gerçekleşmektedir.

1.1. Göksel Doğal Afetler: Kur'an, verdiği örnek kıssalarla çökmeyi hak eden toplumların daha çok gökten gelen afetlerle

[234] 6/En'am, 123; 17/İsra, 16 vb.

[235] Bu anlamda çöküşe Sebe' halkını örnek verebiliriz. Bkz. 34/Sebe' 15-19. Ayet yorumları için bkz. M.H. Yazır, a.g.e., c. 6, s. 3959; Mevdûdî, a.g.e., c. 4, ss.460-461

[236] Kur'an, Nuh, Ad, Semud, Lut, Medyen ve Tü'bba' kavimleri ile Fil ashabı, Res ashabı ve Firavun ve ordusunun kökünden yok olduklarını (isti'sal) söylemektedir: 9/Tevbe, 70; 17/İsra, 17; 22/Hac, 42-44; 44/Duhan, 37; 50/Kaf, 12-14; 105/Fil, 1-5 vb.

[237] Bkz. M.T. Misbah Yezdi, a.g.e., ss. 434-458

yok edildiklerini belirtmektedir. Örneğin tufan bunlardan biridir. Nuh kavmi şiddetli yağmur ve bu yağmurun sonucunda meydana gelen büyük tufanla helak edilmiştir.[238] Diğer bir göksel doğal afet sarsar rüzgarıdır. Kur'an'ın beyanına göre Ad kavmi böyle bir rüzgarla kökten yok edilmiştir.[239] Sarsar rüzgârı (rîhan sarsar) çok şiddetli gürültüsü olan, soğuğunun şiddetinden yakıp kavuran, insanların evlerini, binalarını yıkıp süpüren rüzgâr anlamına gelmektedir.[240] Bu anlamdan ötürü olsa gerek ki Allah bu rüzgâra aynı zamada kökleri kesen rüzgâr,[241] azgın rüzgâr[242] gibi nitelemelerde bulunmuş ve Ad kavminin helaki için galiz azab[243] ifadesini kullanmıştır. Sarsar rüzgârı, aralıksız yedi gece sekiz gün Ad toplumuna musallat olmuş ve Ad toplumu, içi kof hurma kütükleriymiş gibi çarpılıp yere yıkılarak helak olmuştur.[244]

Dayanılmaz-korkunç ses anlamına gelen sayha da göksel doğal afetlerdendir. Kur'an ayetlerine göre Semud kavminin helaki sayha vasıtasıyla gerçekleşmiştir.[245] Ayetlerde sayha'nın, yıldırım (saika),[246] alçaltıcı azabın yıldırımı,[247] şiddetli sarsıntı (racfe)[248] ve azgın bir olay (tağiye)[249] gibi ifadelerle nitelendirildiği görülmektedir. Semud kavmi, verilen üç günlük mühleti kullandıktan sonra[250] söz konusu niteliklere sahip sayha ile yok edilmiştir.

Medyen toplumu[251] ve Karye ashabı[252] da Semud toplumu gibi sayha ile tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Göksel doğal afetlerden bir diğeri Lût kavmi ve Fil ordusuna musallat edilen taşlardır. Ayetlere göre Lût toplumu ve Fil as-

[238] 7/A'raf, 64; 26/Şuara, 120; 54/Kamer, 12; 71/Nuh, 25 vb.
[239] 7/A'raf, 72; 41/Fussilet, 16; 51/Zariyat, 41-42; 54/Kamer, 19, 21; 69/Hakka, 6-8
[240] M.H. Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2793, c. 6, ss. 4190-4195
[241] 51/Zariyat, 41
[242] 69/Hakka, 6
[243] 11/Hud, 58
[244] 69/Hakka, 7
[245] 11/Hud, 66-67
[246] 51/Zariyat, 43-44
[247] 41/Fussilet, 17
[248] 7/A'raf, 77-78
[249] 69/Hakka, 5
[250] 11/Hud, 65
[251] 11/Hud, 94-95
[252] 36/Yasin, 28-29. Bkz. Mevdûdî, a.g.e., c. 4, s. 514

habı Allah'ın gökten yağdırdığı taşlarla helak olmuşlardır.[253] Hud suresinin seksen ikinci ayetinde belirtildiğine göre Lût kavminin üzerine atılan taşlar Allah katında damgalanarak belli bir biçime sokulmuştur. Buradan her taşın kime ve nereye isabet edeceğinin takdir edilmiş olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.[254] Takdir edilen bu taşlarla Lut kavmi toptan çökertilerek tarih sahnesinden silinmiştir.[255] Çeşitli ayetlerde Lut toplumunun başına gelen afet için uyarılıp-korkutulanların yağmuru (mataru'l-münzerîn),[256] sayha,[257] taş fırtınası (hâsıb),[258] üzerlerinde kararını kılmış azab (müstakır),[259] felaket yağmuru (mataru's-su')[260] gibi ifadeler kullanılmaktadır.[261]

Fil ordusu da Fil suresinde belirtildiği gibi Allah'ın gökten gönderdiği sürüler halindeki kuşların attıkları pişirilip-sertleştirilmiş balçık taşlarla yenik ekin yaprağı gibi yapılarak helak edilmiştir.

Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği Eyke halkı ise gölgelik günün azabı ile helake uğramıştır.[262] İfadeden çöküş faktörünün göksel doğal bir afet olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Yersel Doğal Afetler: Ayetlerden anlaşıldığına göre bazı toplumlar yersel birtakım afetlerle yıkılmışlardır. Örneğin Firavun ve ordusunun Hz. Musa ve inananları izlerken denizde boğulması[263] ve büyük ekonomik güce sahip olan Kârun'un yerin dibine geçirilmesi[264] yer kaynaklı doğal afetlerden sayılabilir.

[253] 11/Hud, 82-83; 7/A'raf, 84; 105/Fil, 1-5
[254] M.H. Yazır, a.g.e., c. 4, ss. 2801-2802
[255] Lut kavmi, şimdi Ürdün'ün doğu yakası denilen ve Irak ile Filistin arasında yer alan topraklarda yaşamıştır. Kitab-ı Mukaddes'e göre merkezleri ölü denize yakın yerlerde ya da tamamen suyun altında kalmış Sodom şehridir. Bkz. Mevdûdî, a.g.e., c. 2, s. 55; M.H. Yazır, a.g.e., c. 4, s. 2800; A.A. Tabbara, a.g.e.,s. 143
[256] 26/Şuara, 173; 27/Neml, 58
[257] 15/Hicr, 73
[258] 54/Kamer, 34
[259] 54/Kamer, 38
[260] 25/Furkan, 40
[261] Lut kavminin helak faktörü olan azabın korkunç bir deprem veya volkanik bir patlama olduğu kabul edilirse, o zaman bu helakin göksel değil de yersel olduğu söylenebilir. Bkz. Mevdûdî, a.g.e., c. 2, s. 388
[262] 26/Şuara, 189. Bkz. M.H. Yazır, a.g.e., c. 5, ss. 3640-3641
[263] 2/Bakara, 50; 7/A'raf, 64, 136; 8/Enfal, 54; 20/Taha, 78 vb.
[264] 28/Kasas, 81

2. Savaş Faktörü: Kur'an'da savaş yoluyla varlıklarına son verilen ya da başka toplum ve güçlerin hegemanyası altına sokularak toplum olma özellikleri son buldurulan toplumlardan da söz edilmektedir. Câlût ve ordusunun, Tâlût komutanlığındaki mü'minlerle savaşması ve bu savaşta yenilgiye uğratılmasıyla birlikte gücünü kaybetmesini buna örnek verebiliriz.[265]

Toplumu çökerten savaş, yıkılma noktasına gelen topluma dışardan yapılan saldırılarla da başlayabilir. Bu durumda iyice çözülen, birlik ve bütünlüğünü kaybederek batma noktasına gelen bir toplumun, dışarıdan gelen saldırıya karşı koyması mümkün değildir. Dolayısıyla toplumun yıkılması dışardan gelen saldırıyla, A. Toynbee'nin ifadesiyle dış proletarya [266] ile gerçekleşebilir.[267]

Kur'an'a göre "Allah'ın insanların bir kısmıyla bir kısmını defetmesi olmasaydı, yeryüzü mutlaka fesada uğrar,[268] manastırlar, kiliseler, havralar ve içinde Allah'ın çokça anıldığı mescidler muhakkak yıkılır giderdi. Allah kendi (dini)ne yardım edenlere muhakkak yardım eder."[269] Aynı bağlamda Allah, mü'minlerden yalanlayanlar ve bozguncularla savaşmalarını ve kendileri vasıtasıyla onları azaplandırmayı, hor ve aşağılık kılmayı istemektedir.[270] Buna göre İlahî sünnet ve müdavele gereği baskı, zulüm, kötülük gibi davranışlarda bulunan iktidar seçkinleri ya da toplumlar, mü'min ya da başka bir toplum vasıtasıyla defedilmektedir. Bu noktada belirtelim ki iktidar seçkinlerinin, önde gelenlerin (mele-mütref) ya da toplumun bir kısmının savaş vb. yolla yok edilmesine veya egemenliklerinin/bağımsızlıklarının ellerinden alınmasına kısmî helak denilmesinde bir sakınca görmüyoruz.

3. Sosyal Faktörler: Kur'an, çöküş aşamasına girmiş olan bir toplumun, çöküşünün alt yapısının hazırlanması için sosyal bir takım vesilelerle karışacağını, birbirini kıracağını, birbirine baskı, zulüm ve kötülük yapacağını belirtmektedir. "De ki o, size üstünüzden ya da ayaklarınızın altından azap göndermeye veya sizi

[265] 2/Bakara, 249-251
[266] Toynbee'nin dış proletarya görüşü için bkz. Arnold J. Toynbee, *Tarih Bilinci*, ss. 255-263
[267] Bu bağlamda İsrailoğullarıyla ilgili olarak bkz. 17/İsra, 4-8
[268] 2/Bakara, 251
[269] 22/Hac, 40 Ayet yorumu için bkz. Mevdûdî, *a.g.e.*, c. 3, s. 339
[270] 9/Tevbe, 14. Ayrıca bkz. 17/İsra, 4-8 vb.

parça parça birbirinize kırdırıp kiminizin şiddetini kiminize taddırmaya güç yetirendir..."[271] ayeti de bunu ifade etmektedir. Ayette belirtilen üstten gelen azap, tufan, sayha, taş gibi göksel afetler; ayakların altından gelen azap deprem, boğulma vb. yersel afetler şeklinde yorumlanabilirse de İbn Abbas'ın görüşü dikkate değer bir görüştür. İbn Abbas, üstten gelen azabın yöneticilerden, alttan gelen azabın ise köleler ve ayak takımından gelecek olan şeyler demek olduğunu söylemektedir.[272] Üçüncü azap ise ayette açıkça belirtildiği gibi parçalanma ve bunun sonucunda gelecek karışıklık, güçlü-güçsüz ayrımı ve güçlünün güçsüze zulmüdür. Böyle bir zulüm ve karmaşa/kaos ortamıyla birlikte toplum yıkılma noktasına geldiği zaman en küçük bir darbe onun yıkılmasına yeter de artar bile. O durumda bu toplum içerisinde en büyük faaliyeti gösteren ve en çok faal olan grup ortama egemen olur. Bu egemenlikle de düzen ve huzur sağlanamaz, hatta daha da artar. Çünkü o da zalim ve baskıcı bir mantığa sahiptir. Bu takdirde toplum can çekişen bir ölü gibi kıvranacak ve sonuçta helak olacaktır. Firavun'un İsrailoğullarına yaptığı uygulamayı bu noktada değerlendirmek gerekmektedir. Firavun Mısır'daki krallığı boyunca tiranca bir yönetim sergileyerek İsrailoğullarını birbiriyle anlaşamayacak şekilde fırkalara bölmüş, onları birbirine düşürmüş, kölesi haline getirmiş ve erkek çocuklarını boğazlayıp kadınlarını diri bırakmıştır.[273]

Birlik ve bütünlüğün toplumsal hayat için ne kadar önemli olduğu bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla birlik ve bütünlüğünü kaybederek parça parça grup ve fırkalara ayrılan toplumun, şu ya da bu şekilde çözülmesi, çöküp yok olması kaçınılmazdır. Nitekim "Allah'a ve Rasûlü'ne itaat edin ve çekişip birbirinize düşmeyin; yoksa çözülüp yılgınlaşırsınız, gücünüz gider..."[274] ayeti ve Sebe' halkının parçalanmayla birlikte efsane kılındığını anlatan ayetler[275] buna işaret etmektedir.

[271] 6/En'am, 65, Ayrıca bkz. 6/En'am, 159; 30/Rum, 32
[272] F. Râzî, a.g.e., c. 4, ss. 90-91; M.H. Yazır, *a.g.e.*, c. 3, ss. 1952-1953
[273] 28/Kasas, 4
[274] 8/Enfal, 46. Ayrıca bkz. 21/Enbiya, 92-93; 23/Mü'minun, 52-53
[275] 34/Seb'e, 19

Toplumun parçalanması, gerek birey-toplum ayrılığı/uyuşmazlığı (anomi), gerekse grup ve kamplara ayrılarak grup ve kamplar arasında düşmanlığın baş göstermesi ve güçlünün zayıfı ezmesi, yani sınıf çatışması şeklinde tezahür edebilir. Fakat Kur'an ayetlerine bakıldığında bu ayrılıkların psikolojik birtakım temellerinin olduğu görülür. "Gerçekten Allah, kendi nefislerinde olanı değiştirip bozuncaya kadar, bir toplulukta olanı değiştiripbozmaz...",[276] "Onlar derin bir sarsıntı içerisinde bulunuyorlar.",[277] "Onlar kuşku verici bir tereddüt içindeydiler.",[278] "Uzak bir ayrılık içindedirler.",[279] "Hiç şüphesiz zalimler uzak bir ayrılık içindedirler."[280] vb. ayetler bu durumu anlatmaktadır.

Mücahid'in görüşünü kabul etmemiz durumunda İsrailoğullarının maymun ve domuzlaştırılmaları olayını[281] da sosyal vesilelerle çöküşe dahil edebiliriz. Daha önce de belirtildiği gibi Mücahid'e göre buradaki dönüşüm şeklî değil kalbî, zihinsel ve manevi bir dönüşüm,[282] yani meshdir. Buna toplumun kendine yabancılaşması dememizin, bizi ayetin kapsamı dışına çıkarmayacağı kanaatindeyiz. Kendisine yabancılaşmış, maneviyatı meshe uğramış toplum ise kör bir taklitten başka bir şey yapamaz, hayvani duygularından başka bir şey gösteremez,[283] manevi ve siyasî zillet ve esarete dûçar olur.[284] Bunun daha da ilerisi yok olmaktır.

Elbette Kur'an ayetlerine göre söz konusu bütün çöküş faktörlerinin gerisinde Allah vardır. O faktörleri yaratan ve toplumların çöküşüne vesile kılan Allah'tır. Yani toplum, kendi iradesiyle olumsuz yönde değişir, çöküş sürecine girer ve Allah'ın verdiği mühlet ve eceli de doldurursa, Allah toplumun işlediği suçla ilişkili olarak çeşitli şekillerde değişik faktörlerle o toplumu helak et-

[276] 13/Ra'd, 11. Ayrıca bkz. 8/Enfal, 53
[277] 50/Kaf, 5
[278] 34/Sebe', 54. Ayrıca bkz. 41/Fussilet, 45; 42/Şûrâ, 14; 44/Duhan, 9
[279] 2/Bakara, 176. Ayrıca bkz. 2/Bakara, 137
[280] 22/Hac, 53. Ayrıca bkz. 38/Sa'd, 2-3
[281] 2/Bakara, 65; 4/Nisa, 47; 5/Maide, 60; 7/A'raf, 164-166
[282] F. Râzî, *a.g.e.*, c. 1, s. 554. Bu konuda Mevdûdî'nin görüşü ilginçtir. Ona göre dönüşüm zihinsel yönden değil, fiziksel yöndendir. İsrailoğulları zihinsel yönden insan olarak bırakılmış, ama bedenen hayvanlaşmıştır. Bkz. Mevdûdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 69
[283] M.H. Yazır, *a.g.e.*, c. 1, ss. 378-379
[284] H.B. Çantay, a.g.e., c. 1, s. 25

mekte veya toplum olma vasfından uzaklaştırarak başka güçlerin hegemanyasına sokmaktadır.

2.2.3. *Kur'an'da Toplumsal Çöküşün Nedenleri*

Kur'an, toplumların çöküşünde, başka bir ifadeyle Allah'ın toplumları yıkıma uğratmasında veya bir toplumun yerine başka bir toplum getirmesinde sorumluluğu insana vermektedir. İnsanlar kendi iradeleriyle çöküş şartlarını ve nedenlerini oluşturduktan sonra Allah, sünneti gereği çöküşü gerçekleştirmektedir. Yani çöküşün müsebbibi insan olmaktadır. Nitekim bir İskoç olan ahlâkçı filozof A. Ferguson (1723-1816), "Çöküş mutlaka kaçınılmaz değildir. Çöküş insanlığın doğasındaki tedavi edilemez bir hastalıktan değil, iradi ihmaller ve ahlâk bozukluklarından ileri gelir" derken[285] aslında bu gerçeğe işaret etmiş olmaktadır. Kur'an, çöküş nedenlerini açıklayarak yaşayan ve yaşayacak olan toplumların aynı yanlışlara düşmemelerini ve dolayısıyla çöküşten kurtulmalarını istemektedir.

Kuşkusuz çöküş problemi bir tek veya birkaç nedenle ele alınamayacak kadar karmaşık ve önemli bir problemdir. Dolayısıyla çöküş, bir çok yönden ve bütün boyutlarıyla incelenmesi gereken bir olgudur. Nitekim Kur'an'ın toplumsal çöküşün nedenlerini bütün boyutlarıyla ele aldığını ve insanlara gösterdiğini görüyoruz. Ayetlerden yaptığımız çıkarımlara göre söz konusu nedenleri itikadî, ahlâkî, siyasi ve sosyo-ekonomik olmak üzere dört ana maddede toplamak istiyoruz. Bu bağlamda belirtilmelidir ki Kur'an, ele aldığı bütün meselelere olduğu gibi toplumların çöküş nedenlerine de bütüncül bir şekilde yaklaşmakta, yani çöküş nedenlerini ele alırken örneğin itikadi nedenleri ayrı, ahlâki nedenleri ayrı görmemekte, onları birbirinden apayrı şeylermiş gibi değerlendirmemektedir. Bütün nedenleri iç içe ele almakta ve dini-ahlâki bir bakış açısıyla ortaya getirmektedir. Kur'an fiziki olayları dahi dinî-ahlâkî alana çekerek ele almaktadır. Genelde Kur'an'ı, özelde ise Kur'an'a göre toplumsal çöküşü ve nedenlerini doğru anlamak için Kur'an'ın bu özelliğinin iyi bilinmesi gerekmektedir.

[285] Kenneth Bock, "İlerleme, Gelişme ve Evrim", Çev. Aydın Uğur, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Verso Yay., Ankara 1990, s. 71

Bizim burada çöküşün nedenlerini sistemleştirerek ayrı ayrı maddeler halinde ortaya koymamızın nedeni ise, konunun anlaşılır kılınmasını sağlamaya yöneliktir.[286]

2.2.3.1. İtikâdî Nedenler

Kur'an'da toplumsal çöküşün itikadî nedenlerine bakıldığında, özellikle şirk, küfr, tekzib, fısk, istikbar, istihza, atacılık, irtidad ve nifak üzerinde durulduğu görülür. Kur'an'a göre inançların, toplumların gerilemesi ve çökmesinde çok önemli payı olduğu görülür. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi inançlar, insanların davranışlarının temelini oluşturmakta ve toplumsal hayatı yönlendirmektedir. Bu yüzden de Kur'an, kötü davranış ve hayat tarzına götürücü inançları mahkum ederek Tevhid inancını ortaya koymaktadır. İnsanların zihniyeti Tevhid ile değiştiğinde, hayata bakışları ve bütün hayatları da değişecek ve düzenli-fesatsız bir toplum oluşacaktır.

2.2.3.2. Ahlakî Nedenler

Kur'an'da toplumsal çöküşün ahlakî nedenleri kapsamında zenb, ism, hatîe, seyyie ve cürm sözcükleriyle ifade edilen günahlar, haddi aşma, fitne ve fesad, bencillik, ihtilaf, tefrika, ve ıslah mekanizmasının olmayışı zikredilebilir. Ahlâki nedenler kapsamındaki sözkonusu olumsuz değerler, Kur'an'a göre toplumların veya medeniyetlerin yıkılmalarına neden olmaktadır. Olumsuz değerler (örneğin fahşâ/livata, zulm, fesad vb. değerler) günahlar sınıfına girmektedir. Özetle, insan ve toplum problemini felsefi ya da bilimsel terminoloji düzleminde tartışmak yerine, kendi özgün terminolojisi içinde ele alan Kur'an, toplumun çökmemesi için günahlara boğulmamak gerektiği mesajını vermektedir.

2.2.3.3. Siyasal Nedenler

Kur'an, zulüm, istikbar, kötülüğü yaygınlaştırma, fesat ve yönetici seçkinlere mutlak itaati toplumsal çöküşün siyasal nedenleri olarak saymaktadır. Kur'an'a göre sözkonusu olumsuzlukları

[286] Kur'an'da toplumsal çöküşün nedenleriyle ilgili ayet ve yorumları için bkz. Ejder Okumuş, *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, ss. 107-178

üzerinde taşıyan yöneticiler ve onlara itaat eden halk, toplumların varoluş ve yokoluş yasaları gereği çökmeye mahkumdur.

2.2.3.4. Sosyo-Ekonomik Nedenler

Kur'an, nankörlük, zenginlik ve maddî refah (mütreflik), israf ve tebzîr, ticarî ilişkilerde adaletsizlik gibi olumsuzlukları, toplumların çöküşünde veya toplumsal çöküşte etkili olan önemli nedenler olarak ele almaktadır.

Sonuç

Araştırmamız boyunca Kur'an metninde toplumsal çöküş konusunu incelemeye ve ayetlerin bütünlüğü içerisinde toplumsal çöküşün sosyolojik çözümlemesini yapmaya çalıştık. Araştırmanın sonucu olarak söylenebilecek belki de en önemli hususlardan biri, toplumsal modeller sunmaktan çok, meseleye meşrûiyet çerçevesinde bakan Kur'an'ın, kendine özgü terminolojisiyle, toplumsal çöküş kuramları veya çevrimsel modeller ya da tek faktörcü çöküş teorilerinden farklı bir üslup, retorik ve içerikle toplumların çöküşünü ele almakta olduğu noktasında kendini göstermektedir. Kuşkusuz Kur'an'ın özgünlüğü, öncelikle onun kutsal bir metin oluşu ve meseleleri aşkın boyutuyla sunuşundan ileri gelmektedir.

Kur'an'da toplumların çöküşünü incelerken, Sünnetullah kavramının merkezi bir yer teşkil ettiğini göz ardı etmemek gerekmektedir. Bu bağlamda Sünnetullah'ın, toplumların çöküşüyle sonuçlanabilecek toplumsal değişme ile ilgili Allah'ın yasaları olduğu söylenebilir. Elbette toplumsal çöküşle ilgili Allah'ın yasalarının varlığı, irade sahibi insanların hürriyetini ortadan kaldıracak mutlak/sıkı determinizm ve fatalizmi beraberinde getirmemektedir. Anlaşılan odur ki toplumsal değişme ve toplumsal çöküş söz konusu olduğunda Allah'ın yasaları, neden olarak değil, sonuç olarak kendilerini göstermektedirler. Dolayısıyla insanlar kendi özgür iradeleriyle yaptıklarının sonuçlarına katlanmak zorundadırlar. Bu durumda tabir caizse toplumlar ne ekerlerse onu biçerler. O yüzden denilebilir ki Kur'an, çöküşü toplumların bir hak edişi olarak değerlendirmekte ve çöküşün suçlularının, insanların kendileri olduğunu vurgulamaktadır. Esasen toplumların çöküşünün

toplumsal nedenlerinden bahsedilebiliyorsa, insanların hür iradelerine vurgu yapılmak istendiği açıktır.

Kur'an, toplumların çöküşünü, toplumsal çöküş teorilerinin yaptığı gibi, coğrafya, demografya, ekonomi, karizmatik şahsiyet veya yaratıcı azınlık gibi toplumların iradesi dışında bulunan bir takım etkenlere bağlamamaktadır. Kur'an'a göre tarihin işleyişi, değişmenin yönü ve çöküşün gerçekleşmesi noktasında temel etkin faktör insanlardır. Dolayısıyla bütün toplumsal çöküşlerin sorumluluğu, "Gerçekten Allah, kendi nefislerinde olanı değiştirmedikçe bir toplumda olanı değiştirmez" (13/Ra'd, 11) ayetinin belirttiği gibi zihniyeti, anlayışı, inancı ve hür iradesiyle bunlar doğrultusunda gerçekleştirdiği eylemlerinden ötürü birey ve topluma ait olmaktadır. Kur'an, toplumsal çöküşte ekonominin ve seçkinlerin rolünü ele alırken bile sorumluluğu toplum iradesine vermektedir. Çünkü toplumsal çöküşün ekonomik nedenlerinin gerisinde de insan bulunmaktadır. Bu noktada özellikle sorumlulukta başı çekenler, mütref seçkinlerdir. Kur'an'ın, toplumsal değişme ve çöküşte gerek yönetici ve gerekse yönetici olmayan seçkinlerin önemli rolü üzerinde durduğu doğrudur; fakat topluma, kötü önderlik eden bu seçkinleri düzeltme ve düzelmemeleri durumunda onlara itaat etmeme, böylece onları geri plana itme görevi vermektedir. Kötü/sapık dahiler ve karizmatik şahsiyetlerin, toplumun iradesi dışında bir şey geliştirmeleri ve üst kademeleri ellerinde tutmaları düşünülemez. Öyleyse bu durumda da sorumlu toplumdur. Özetle Kur'an'da bütün neden ve faktörlerin gerisinde toplumların özgür iradeleri yatmaktadır.

Toplumsal çöküş konusunda Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli hususlardan biri de, toplumun tarihini ve hayatını sürdürmesinde ıslah mekanizmasının gerekliliğidir. Ayetlerden ıslah mekanizmasını veya emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münker kurumunu iyi işleten bir toplumun, çökme sürecine girmeyeceğinin ve çökmeyeceğinin önemle vurgulandığı anlaşılmaktadır. Bu ise günümüz toplum ve devletleri için de hayati öneme sahip bir konu olarak önümüze gelmektedir.

Çalışmanın bulgularından bir diğeri şudur ki Kur'an, toplumdan; toplumsal değişme, çöküş ve toplumsal olgulardan bahsederken bireyi bir kenara atmamakta, birey ve toplumu birlikte

ele almaktadır. Ona göre toplum bireyden bağımsız olmadığı gibi, toplum içinde bireylerin önemi çok büyüktür. Peygamberlerin tek başlarına toplumlara gönderilmesi ve salih kimselere içinde yaşadıkları toplumu düzeltme emri verilmesi de bireye verilen önemi göstermektedir. Dolayısıyla toplumsal çöküşte insanlar, toplum olarak sorumlu oldukları gibi bireyler olarak da sorumlu tutulmaktadırlar.

Çalışmada varılan bir sonuç da, Kur'an'da helâk'in anlam alanına ilişkindir. Kur'an'da helâk kavramı, daha çok toplumların ortadan kalkarak tarih sahnesinden silinmelerini ifade etmek üzere kullanılsa da, ayetlere bir bütün içinde bakıldığında, hem bizzat toplumların hayatına son verilmesini, hem toplumsal ve siyasi esareti, hem de toplumların kültür ve medeniyetlerinin yok oluşunu karşıladığı görülür. Buradan da toplumsal helakin, kimlik krizleri de dahil tüm çöküşleri kapsamakta olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle Kur'an'ın toplumların helak nedenleri olarak zikrettiği olumsuzluklar, toplum, kültür ve medeniyetlerin her türlü gerileyişlerinin nedenleri olarak alınabilecek yoğunlukta ve genişliktedir.

Araştırmanın bir sonucu da, Kur'an'da toplumsal çöküşün şirkle ilişkisi çerçevesinde ortaya çıkmaktadır. Kur'an'ın toplumsal çöküşün nedenleri olarak saydığı ve bizim itikadî, ahlâkî, siyasî ve sosyo-ekonomik olmak üzere dört ana başlık altında ele aldığımız hususlara dikkatlice bakıldığında, hepsinin şirkte toplandığı görülür. Tevhid, birlik ve düzenin ifadesi iken, şirk; fesad, bozgunculuk, ihtilaf, tefrika, kargaşa ve düzensizliğin ifadesi olarak sunulmaktadır. Söz konusu olumsuz durumlar ise toplumun parçalanıp çökmesi için yeter de artar bile. Dünya görüşü ve yaşam biçimi olarak şirki benimsemiş olan toplumlar, belirli sosyal dinamikleriyle uzun denilebilecek bir süre boyunca ayakta kalabilseler de, nihayet şirkin getirdiği düzensizlik ve parçalanmışlığın ezici ağırlığına daha fazla dayanamayacak ve çöküp hayata veda edeceklerdir. Bu bağlamda belirtmek gerekir ki objektif bir şekilde Kur'an metnine yaklaşıldığında Kur'an'ın, toplumların ayakta kalabilmeleri-

nin olmazsa olmaz şartları olarak getirdiği dinamik, değer ve ahlâkî ilkelerin, gerçekten evrensel nitelikte oldukları anlaşılır.

Sonuç olarak bir vahiy dili ve kutsal metin olan Kur'an, toplumların çöküşünü kıssalar yoluyla bol bol örnekler verip zenginleştirerek ele alırken, iniş amacına uygun bir dille, yaşayan toplumlara ısrarla mesaj vermek istemekte ve olanlardan ders almayanların sonunun da çöküş olacağını vurgulamaktadır. Anomi, çözülme, bunalım ve parçalanmaların çokça yaşandığı ve bu yüzden de toplumsal çöküş tartışmalarının yeniden gündeme geldiği çağdaş dünyada Kur'an'ın, mesajını vermek istediği konuyu, yani toplumsal çöküşü işlerken kullandığı dil, retorik ve seçtiği insan tiplemeleri hiç de şaşırtıcı olmasa gerektir.

BİBLİYOGRAFİK BİR DENEME

Mehmet BAYYİĞİT

Bibliyografik çalışmaların bilim dünyası için ne kadar önemli/gerekli olduğu, araştırma yapan herkesin bildiği bir husustur. Çünkü, bibliyografyalar bilgi birikiminin sistematize edilerek ilgililere sunulmuş halidir. Araştırma ve yayınların hızla arttığı dünyamızda, bilhassa spesifik özellik taşıyan bibliyografik çalışmalara büyük bir ihtiyaç duyulmaktadır. Bu nedenle, "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Denemeler" adlı atölye çalışmamızın sonuna, bu alanda yapılan çalışmalardan okuyucuyu hem haberdar etmek, hem de bu alana ilgi duyanların dikkatine sunmak amacıyla bir bibliyografya eklemeyi gerekli gördük. Şimdilik Türkçe literatür taranarak hazırlanan bu mütevazı bibliyografyanın ileriki yıllarda, atölye çalışmalarının devamına bağlı olarak Batı ve İslam dünyası ile (analitik olarak) zenginleştirilmesi düşünülmektedir.

Bibliyografyada da görüleceği gibi, ülkemizde sosyolojik bağlamda Kur'an üzerine çalışmalar çok sınırlı sayıdadır. Muhakkak konusu doğrudan Kur'an olmamakla birlikte, Kur'an ayetlerine ve /veya hadislere referansla İslamoloji çalışmalarının, bilhassa seksenli yıllardan itibaren gözle görülür bir artış kaydettiği bilinmektedir. İslam Sosyolojisinin spesifik bir alanını teşkil eden Kur'an Sosyolojisi üzerine araştırmaların ise, bu artışa paralel olarak seyretmediği gibi beklenen seviyede olduğu da söylenemez. Sosyal bilimcilerin bu alana ilgileri, konjonktürel şartların getirdiği tartışma konularının adeta zorunlu gereksiniminden kaynaklandığı da söylenebilir. Bir noktada doğal karşılanması gereken bu du-

rumun ne yazık ki spekülatif düşünce ve tartışmalardan öteye gitmemesi de düşündürücüdür. Toplumsal sorunların/konuların spekülasyonun anaforundan kurtularak tartışılabilmesi ve çözümler üretilebilmesi ancak derinlemesine, analitik araştırmalara yönelimle mümkün olabilecektir. Bu anlamda bibliyografyadan da anlaşılacağı gibi, bilhassa doksanlı yıllardan sonra ivme kazanan Kur'an araştırmaları umut vadedici bir mecraya girmiş bulunmaktadır.

Bibliyografyada dikkati çeken önemli hususlardan birisi de kavramlara yönelik çalışmaların çoğunluğu oluşturmasıdır. Her bilim dalının temelini, kendine özgü kavramlar oluşturur gerçeğinden hareketle bakılacak olursa, öncelikle/başlangıçta kavram çalışmalarının yoğunluğu sağlıklı büyümenin belirtisi olarak görülebilir. Çünkü Kur'an üzerine yapılacak sosyolojik çözümlemelerde Kur'anî kavramların yerli yerinde, Kur'an'ın yüklediği anlam çerçevesinde kullanılması, hem kavram kargaşasını hem de yanlış/hatalı çıkarsamaları önlemesi açısından önemlidir.

Yine bibliyografyanın üçte bir oranında lisansüstü yayınlanmamış tezlerden oluştuğu görülmektedir. Bunların içinde doğrudan Din Sosyolojisi alanında yapılanlar olduğu gibi, Kelâm, Tefsir, İslam Felsefesi, Dinler Tarihi, Din Psikolojisi... gibi bilim dallarındaki çalışmalar da vardır, hatta çoğunluktadır. Din bilimlerinin yanı sıra İslâmî bilimlerin de sosyolojik muhtevalı araştırmalara yönelmesi sevindirici bir gelişmedir. Kur'an-ı Kerim üzerine yapılacak incelemelerde, başta Kur'an ilimleri olmak üzere diğer İslâmî bilimlerden yararlanılması, hatta bu anlamda disiplinlerarası iletişimin vazgeçilmezliği de izahtan varestedir. Şüphesiz bu tür çalışmalar İslâm (Kur'an) sosyolojisine önemli katkılar sağlayacaktır.

Yeri gelmişken tezlerle ilgili bir hususu da belirtmeden geçemeyeceğim. O da, uzun bir çaba/emek mahsulü olan, aynı zamanda bilimsel denetimden geçen lisansüstü (yüksek lisans, doktora) tezlerin yayınlanma imkanı bulamamaları bilim dünyamız için önemli bir kayıptır. Üniversiteler veya ilgili kuruluşlarca, bilimsel yeterliliğe sahip ancak popüler nitelik taşımadığı, yani bir anlamda ticari getirisi olmadığı için yayınlanma şansı olmayan araştırmaların, yayınlanması veya yayın aşamasında destek sağ-

lanması, araştırmacıyı teşvik edeceği gibi bilgi üretimine ve bilim dünyamıza yapılacak en büyük katkı olacaktır.

Bibliyografyada yer alan çalışmalar tespit edilirken mümkün olduğunca seçici davranılmaya gayret edilmiş, ancak çok yeni bir alan olan Kur'an sosyolojisi ile ilgili yapılacak çalışmalara katkı sağlayabilecek olanlar da dahil edilmiştir.

Ağırakça, Ahmet. "Kur'an'da Devlet Kavramı", *Düşünce Derg.*, S.3, Ank. 1976, ss. 19-28.

Akar, Muhlis. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Toplumların Helak Oluş Sebepleri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni.Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 1986.

Akbulut, Ahmet."Kur'an-ı Kerim Açısından Egemenlik Meselesi", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.8, S.3-4, Ank.1995, ss.149-159.

Akça, Yunus. *Kur'an'da Mühlet-Helak İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2001.

Akdemir, Salih. "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.10, S.4, Ank. 1997, ss.249-258.

Akdemir, Salih. *Kur'an ve Laiklik Toplumsal Uzlaşma ve Barışa Kur'an'ın Katkısı*, Form Yay., İst. 2000.

Akkoyun, Ömer. *Kur'an Kıssaları ve Tarih Felsefesi*, Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya 1997.

Akman, Mustafa. *Kur'an'da Cehalet*, Yüksek Lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üni. Sosyal Bilimler Ens., Van, 1999.

Aktaş, Faruk. *Kur'an'da Cehalet Kavramı*, Ekin Yay., İst. 2001.

Aktay, Yasin. "Kur'an Yorumlarının Hermenötik Bağlamı", *İslâmi Araştırmalar*, C.9, S. 1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 78-102.

Aktay, Yasin. "Objektivist ve Relativist İfadeler Arasında Kur'an'ı Anlama Sorunu", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1996, ss. 51-62.

Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, Kitabevi Yay., İst. 1998.

Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şûle Yay., İst. 1992.

Albayrak, İsmail. "C.C.Torrey'in Kur'an'a ve Kur'an Kıssalarına Yaklaşımı", *Sakarya Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.III, Adapazarı 2001, ss. 137-150.

Altıntaş, Ramazan. *Kur'an'da Hidayet ve Dalalet*, Pınar Yay., İst. 1995.

Arıkan, Yusuf. *Kur'an'a Göre Müminler Arası İlişkiler*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997.

Arkoun, Muhammed. *Kur'an Okumaları*, Çev.A.Zeki Ünal, İnsan Yay., İst. 1995.

Arkoun, Muhammed. *İslam Üzerine Düşünceler*, Çev. Hakan Yücel, Metis Yay., İst. 1999.

Arslan, Durmuş. *Metodolojik Yönden Kur'an'ın Tedriciliği*, Yüksek Lisans tezi, Cumhuriyet Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sivas 1999.

Aslan, Abdülgaffar. *Kur'an Ekseninde Fakirlik Problemi*, Fakülte Kitabevi, Isparta 2003.

Aşıkoğlu, Nevzat Y. "Kur'an'daki Örnek Olayların (Mesellerin) Ahlaki Bilinç Geliştirmedeki Rolleri", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak.* Derg., S.V/1, Sivas 2001, ss. 1-4.

Atalay, Orhan. "Kur'an'da Sosyal Grup İfade Eden Kavramlar", *Erzurum Atatürk Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.XVI, Erzurum 2001, ss.197-231.

Atasoy, Şerafettin. *Tevrat, İncil ve Kur'an'a Göre İnsan Hakları*,Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992

Atay, Hüseyin. "Kur'an-ı Kerim ve Kudsiyet", *Ank. Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.XXVII., Ank. 1985, ss. 1-30.

Atay, Hüseyin. *Kur'an'a Göre Araştırmalar*, I-III, Atay Yay., Ank.1997.

Atay, Hüseyin. "Kur'an'ın Anlaşılmasına Ait İlkeler", *Erciyes Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Derg.*, S. 8, Kayseri 1992, ss. 1-36

Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Şiddet*, Beyan Yay., İst. 2003.

Ateş, Orhan. *Kur'an'da İmam Kavramı*, Yüksek Lisans tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya 1997.

Ateş, Süleyman. *Kur'an Nizamı*, Dergah Yay., İst. 1985.

Ateş, Süleyman. "Kur'an'da İnsan Hakları", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1994, ss. 345-354.

Ateş, Süleyman. *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, 3. bs., Kılıç Kitabevi, Ank. Tsz.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Evrensel Mesajına Çağrı*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst. 1990.

Avcı, Casim. "Kur'an ve Medeniyet Tarihi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I* , Ensar Neşriyat, İst. 2000, ss. 63-90.

Ay, Eyüp. "İlâhi Mesajın Kadim Medeniyetlerdeki İzdüşümleri: Kur'an'ın Arkaplânına Arkeolojik Bir Yaklaşım", *İslâmi Araştırmalar*, C.9, S. 1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 184-196.

Ayas, M.Rami. "Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı", *İslam İlimleri Enstitüsü Derg.*, C.V, Ank. 1982, ss.89-112.

Ayas, M.Rami. *Kur'an-ı Kerim'de Çalışma Kavramı Sosyolojik Bir Yaklaşma*, Akademi Kitabevi, İzmir 1994.

Aydın, Hüseyin. "Kur'an Açısından İnsan Hürriyetinin Temellendirilmesine Bir Yaklaşım", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.VI, Bursa 1994, ss. 1-8.

Aydın, Ali Rıza. "Kur'an'da Suçluların Davranış Özellikleri-Ahlak Psikolojisi Açısından Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.15, S.3, Ank. 2002, ss. 375 – 385.

Aydın, Mehmet S. "Modernleşme çabaları ve Kur'an'ın Yeniden Okunuşu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay.*, Ank. 1998, ss. 321-340.

Ayhan, Mustafa. *Kur'an'da Çevre Kavramı ve Çevre-İnsan İlişkisi*, Doktora Tezi, Erz.Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2002.

Başer, Vehbi. "Sosyal Bilimler Açısından Kutsal Metinlerin Anlaşılması", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1996, ss. 13-50.

Bayar, Fatih. *Kur'an'da Fesad Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002.

Bayer, Osman. *Kur'an'da Ahlak Psikoloji Açısından Fert-Toplum İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.

Bayer, İsmail. *Kur'an ve Sanat*, Yüksek lisans tezi, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum 1998.

Bayındır, Abdülaziz. "Kitab-ı Mukaddes'e ve Kur'an'a Göre Teokrasi ve Laiklik", *İst. Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.I, İst. 1999, ss.111-131.

Bayraklı, Bayraktar. "Kur'an-ı Kerim'de Din Adamı Kavramı", *Din Eğitimi Araştırmaları Derg.*, S.I, İst. 1994, ss.147-162.

Ba-Yunus, İlyas. *Niçin İslam Sosyolojisi*, Çev.Ilım Güler, Akabe Yay., İst. 1988.

Ba-Yunus, İlyas-Ahmed Ferid. *İslam Sosyolojisi Bir Giriş Denemesi*, Çev. Rıdvan Kaya, Bir Yay., İst. 1986.

Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, Çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yay., Ank. 1994.

Balcı, Mahmut. *Kur'an'a Göre İnsanları Tefrikaya Düşüren Faktörler*, İhtar Yay., Erzurum 1992.

Bedirhanoğlu, Fadıl. *Kur'an'da Fitne*, Doktora Tezi, Harran Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü , Şanlıurfa 2000

Behiy, Muhammed. *Kur'an ve Toplum*, Çev.Beşir Eryarsoy, Bir Yay.,İst. 1986

Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ani Kavramlar*, Çev. Ali Turgut, Yöneliş Yay., İst. 1985.

Bilgin, Muhammed. *Kur'an'a Göre Şirk ve Müşrikler*, Doktora Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü , Bursa 1992.

Bilgiseven, Amiran Kurtkan. *Sosyolojik Açıdan İslamiyet ve İslami Kavramlar*, Filiz Kitabevi, İst. 1992.

Bilgiz, Musa. *Kur'an'da Bilgi-Kavramsal Çerçeve, Bilgi Türleri*, İnsan Yay., İst. 2003.

Bircan, H.Hüseyin. *Kur'an'da Kötülük (Terim, Kavram, Tasvirler)*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1993.

Bulaç, Ali. "Kur'an'da Tarih ve Gelenek", *İslami Araştırmalar Derg.*, S.5, Ekim 1987, ss.36-51.

Bulaç, Ali. "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermenötik", *İslâmi Araştırmalar*, C.9, S. 1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 115-118.

Buladı, Kerim. *Kur'an'da Nankörlük Kavramı*, Pınar Yay., İst. 2001.

Bulut, Zübeyr. *Kur'an'da Egemenlik Meselesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank. 1995.

Buti, Ramazan. *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, Risale Yay., İst. 1987.

Canan, İbrahim. *Kur'an ve Hadise Göre Ahir Zaman Fitnesi ve Anarşi*, Kit-San Matb., İst.1982.

Candan, Abdülcelil. *Kur'an'da Hak-Batıl Mücadelesi*, Doktora Tezi, Harran Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1997.

Cansever, Şahin. *Kur'an'a Göre Kadın*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992.

Cebeci, Lütfullah. *Kur'an'da Şer Problemi*, Akçağ Yay., Ank. 1985.

Cebeci, Lütfullah. "Kur'an Sosyolojisi Üzerine Bir Deneme", *İslami Araştırmalar Derg.*, S.3, Ank. 1987, ss. 5-38.

Coşkun, Ahmet. "Kur'an-ı Kerim'in Dünya ve Ahirete Bakışı", *Erciyes Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.VI, Kayseri 1989, ss.267-283.

Coşkun, Ahmet. "Ayetlerin Işığında Fakirlik ve Açlık Problemi", *Erciyes Üni.İlahiyat Fak.Derg.*, S.VII.,Kayseri 1990, ss. 47-64

Coşkun, Mehmet Kamil. *Türkiye'deki Cami Cemaatinin Kur'an Anlayışı (Ankara Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Ank.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

Cündioğlu, Dücani. *Anlamın Buharlaşması ve Kur'an- Hermenötik Bir Deneyim*, Kitabevi Yay., İst. t.y.

Cündioğlu, Dücani. *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, 4. baskı, Kitabevi Yay., İst. 1998.

Çakıcı, H.Ali. *Kur'an-ı Kerim'de Şirk Kavramı ve Günümüz Açısından Değerlendirilmesi*, Y. Lisans Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.

Çakmak, Muhammed. "Yabancılaşma Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Kur'an'ın Yabancılaşma Kavramına Bakışı", *Fırat Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.I, Elazığ 1996, ss. 301-312.

Çapan, Ergun. *İslami Aile Yapısı Açısından Ahzab Süresinin Tefsiri*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 1992.

Çapan, Ergün. "Kur'an'ın Tarihselciliği ve Tarihselci Yaklaşım", *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, ss. 77-106.

Çavuşoğlu, Erdoğan. *Hücurat Suresinde Bireysel ve Toplumsal Normlar*, Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 1996.

Çelik, Ahmet. "Kur'an'a Göre Ahiret İnancının Bireysel ve Toplumsal Yönü", *Erz. Atatürk Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.XVI., Erzurum 2001, ss. 173-195.

Çelik, Celaleddin. *Kur'an'da Toplumsal Değişim*, İnsan Yay., İst. 1996.

Çelik, Hüseyin. *Kur'an Ahkamının Tağayyür Meselesi*, Yüksek Lisans tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens. Ank. 1997.

Çelik, İbrahim. "Kur'an Işığında İslam'ın İnanç Hürriyetine Verdiği Önem ve Kişinin Sorumluluğu", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak.Derg.*, S.II, Bursa 1987, ss. 161-170.

Çelik, İbrahim. "Kur'an'da Mele Terimi" *Uludağ Üni. İlahiyat Fak.Derg.*, S.I, Bursa 1986,ss.75-83.

Çetinkaya, Hasan. *Din Sosyolojisi Açısından Ayetlerin İniş Sebepleri Üzerine Bir Araştırma*, Doktora Tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ank. 1983.

Çeliktaş, Mehmet. *Kur'an'ın Öngördüğü Devlet*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.

Çiçek, Ali. *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları*, Timaş Yay., İst. 1996.

Çiftçi Ali. *İlke ve Amaçları Bakımından Kur'an'da Savaş*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1993

Dar, B.A. "Kur'an'ın Ahlaki Öğretileri" Çev.Fatma Bostan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C.I., Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İst. 1990.

Demir, Abdülkadir. *Kavram ve Hadise Olarak Kur'an'da Hicret*, Yüksek Lisans Tezi, Ank.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

Demir, Şehmus. *Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Düşüncesinin Batıyla Münasebet Bağlamında Ele Alınışı*, Doktora tezi, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum 2002 (*Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması* adıyla yayımlandı: İnsan Yay., İst. 2002.)

Demir, Şehmus. *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Gerçeklik*, Beyan Yay., İst. 2003.

Doğan, İsa. "Kur'an, Peygamber ve Gelişen İslâm Toplumu", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ank. 1998, ss. 31-49.

Doğan, Metin. *Kur'an'da Peygamber-Toplum İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi., Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1998.

Doğan, Recep. *Kur'an'a Göre Ailenin ve Sosyal Çevrenin İmana Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ank.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

Draz, M.A. *Kur'an Ahlakı*, Çev.Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İz Yay., İst. 1993.

Duman, M.Zeki. *Kur'an'ı Kerimde Sosyal Münasebetler Adab-ı Muaşeret*, Tuğra Neşriyat, İst. 1992.

Duman, M. Zeki. *Nüzulünden Günümüze Kur'an ve Müslümanlar*, Fecr Yay., Ank. 1996.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'an-ı Kerim'de Uluslar arası İlişkiler", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Derg.* Yıl: 2, S. 2, 2002.

Durmuş, Zülfikar. "Kur'an-ı Kerim'de Sosyal Gruplar", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Derg.*, Yıl: 3, S. 3, 2003.

Dündar, Burhanettin. *Kur'an'da Adalet*, Yüksek Lisans Tezi, Ank.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1994.

Düzgün, Şaban Ali. "Rasyonalist Düşüncenin Son Dönem Kur'an Yorumuna Etkileri", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1996, ss. 305-324.

Ebu Zeyd, Nasr Hamidi. "Vahyin Mahiyeti ve Kültürel Alt Yapısı" Çev.M.Emin Maşalı, *Uludağ Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.VI., Bursa, 1994, ss. 445-459.

Ekin, Yunus. *Kur'an'a Göre Küfür Kavramı*, Doktora tezi, Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sakarya 2000.

Elitok, Halil. *Kur'an'da Devlet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 1998.

Elmalı, Abdurrahman. "Kur'an-ı Kerim'de Adalet (Adl) Kavramı", *Harran Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.III., Urfa 1997, ss. 283-328.

Elmalı, Abdurrahman. "Kur'ani Çoğulculuk Temelinde Gayri Müslimlerle Dostluk", *Harran Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.V., Şanlıurfa 1999, ss. 43-82.

Er, İzzet. *Sosyal Gelişme ve İslam*, 2.bs. Furkan Kitabevi Yay., Bursa, 1994.

Erdal, Mesut. "Kur'an'da Fitne Kavramı Üzerine Düşünceler", *Dicle Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.I., Diyarbakır 1999, ss. 221-230.

Erdoğan, Erol. *Kur'an-ı Kerim'de Yer Alan Sosyal Grup Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 1996.

Eren, Şadi. *Kur'an ve Toplum*, Zafer Yay., İst. 1998.

Ersöz, Resul. *Kur'an'a Göre Azınlık Hakları*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1998.

Etöz, Abdülkadir. *Kur'an'da Sosyal Psikoloji*, Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1988.

Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev.Alpaslan Açıkgenç, Fecr Yay., Ank. 1987.

Geçit, Salih. *Kur'an Işığında İman-İktisat İlişkisi*,Yüksek Lisans Tezi, Erz. Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2001.

Gezer, Süleyman. *Kur'an'da Din-Şeriat İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ank.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

Gezgin, Ali Galip. "Kur'an'da ve Türk Devlet Geleneğinde Şura", *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak. Derg.* S.IV., Isparta 1997, ss. 183-208.

Gökkır, Necmettin. "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İst.Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.I., İst. 1999, ss.269-295.

Gölcük, Şerafeddin. *Allah Kur'an İnsan,* Esra Yay., Konya 1990.

Gölcük, Şerafeddin. "Kur'an ve Toplum", *Din ve Toplum*, Esra Yay., Konya 2000, ss.163-172.

Gölcük Şerafeddin. "Kur'an'da Hicret", *Erz. Atatürk Üni.İlahiyat Fak.Derg.*, S.VII, Erzurum 1986, ss. 9-20.

Gözden, Erhan. *Kur'an-ı Kerim'de (Sosyolojik Bir Kavram Olarak) Liderlik*, Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2000.

Güç, Ahmet. "Kur'an'da Kutsallık Anlayışı", *Uludağ Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.IX., Bursa 2000, ss. 245-252.

Gül, Ali Rıza. (Kitap Tanıtımı), "Kur'an ve Laiklik : Toplumsal Uzlaşma ve Kur'an'ın Katkısı", *Ank. Üni.İlahiyat Fak. Derg.* S.XLIII., Ank. 2002, ss. 323-329.

Güler, İlhami. "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.10, S.4, Ank.1997, ss. 296-303.

Güler, İlhami. "Hermenötik Açıdan Kur'an'ı Anlama ve Yorumlamanın Sorunları", *2. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1996, ss. 295-304.

Güler, Mehmet Nuri. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Halife Kavramı", *Harran Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.I., Şanlıurfa 1995, ss. 159-185.

Günay, Ünver. "Din ve Sosyal Bütünleşme", *Erciyes Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.6, Kayseri 1989, ss. 1-14.

Gürbüz, Faruk. *Kur'an'da Denge*, Denge Yay., İst. 1997.

Güven, Mehmet. *Kur'an'da Emanet ve Ehliyet Kavramları*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens., Bursa 2001.

Has, Kenan. *Tevrat, İncil ve Kur'an'ın Dünyaya Bakışı*, Doktora Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1995.

Irving, T. Ballantine-Khurshid Ahmed-M. Manazir Ahsan. *Kur'an Temel İlkeler*, Çev. Cemil Polat, İlke Yay., İst. 1992.

İnan, Ahmet. *Çağdaş Egemenlik Teorisi ile Kur'an'ın Hakimiyet Kavramının Karşılaştırılması*, Doktora Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999./ Se-Ba Ofset Ltd.Şti., Ankara 1999.

Işık, Şemsettin. *Kur'an'da Taklit Anlayışı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Ank. 1997.

İşcan, Hamdi. *Kur'an'daki Münafık Tiplemelerinde Görülen Karakteristik Özellikler*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 2002.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, 2.bs. Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İst. 1991.

İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*, Çev. Süleyman Ateş, Kevser Yay., Ank. 1985.

Jansen, J.J. *Kur'an'a Yaklaşımlar (Bilimsel, Filolojik, Pratik)*, 2. bs., Çev. Halil Rahman Açar, Fecr Yay., Ank. 1999.

Karaca, Fatih Mehmet. *Kur'an'da Şura*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1998.

Karacoşkun, M.Doğan. *Psiko-Sosyal Açıdan İman (Dini İnanç) Amel (Dini Davranış) İlişkisi*, Doktora Tezi, 19 Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1998.

Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Salih Amel Kavramı, Salih ve Muslih İnsanların Özellikleri", *Diyanet İlmi Derg.*, C.33, S.2, Ank.1997, ss. 59-72.

Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Nisyan Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, C.33, S.3, Ank.1997, ss.49-57.

Karakaş, Ahmet Canan. *Kur'an Kıssalarının İletişim Kuram ve Modelleri Açısından İncelenmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2000.

Karakuş, Abdülkadir. *Kur'an'ın Dünya Hayatına Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.

Karaman, Hayrettin. "Kur'an'ı Kerim'e ve Örnek Uygulamaya Göre Devlet", *İlim ve Sanat Derg.*, S.34, İst. 1993, ss. 6 – 11.

Karslı, İbrahim Hilmi. *Kur'an Tefsirinde Sosyo-Kültürel Çevrenin Rolü ve Bu Bağlamda Türkiye Örneğinde Kadın*, Doktora Tezi, Erz. Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2000; (*Kur'an Yorumlarında Kadın* adıyla basıldı. Rağbet Yay., İst. 2003.)

Karyağdı, Osman. *Kur'an'a Göre Sosyal Çevrenin İnanç ve Davranışlara Etkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 2002.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim ve İletişim*, Nursan Yay., İst. 2000.

Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Haset Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Derg.*, Yıl: 3, S. 3, 2003.

Kaya, Fatih. *Kur'an'a Göre Musibet ve Sebepleri*, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üni. Sosyal Bilimler Ens., Rize 2001.

Kerimoğlu, Yusuf. *Kelimeler Kavramlar, I, II*, İnkılap Yay., İst. 1983-1990.

Keskin, Hasan. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, Rağbet Yay., İst. 2003.

Keskin, Hasan. *Kur'an'da Fitne Kavramı*, Rağbet Yay., İst. 2003.

Kesler, M.Fatih. "Kur'an-ı Kerim'in Evrenselliği ve Tarihsellik", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.14, S.1, Ank. 2001, ss. 23- 32.

Kılbaş, Özkan. *Kur'an'da Evrensel Ahlâk İlkeleri*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Erzurum 1999.

Kılıç, Sadık. *Kur'an'a Göre Nifak*, Furkan Yay., İst. 1982.

Kılıç, Sadık. *Kur'an'da Günah Kavramı*, Hibaş Yay., Konya 1984.

Kılıç, Sadık. "Tarih Felsefesi Açısından Kıssalar", *I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay.*, Ank. 1994, ss. 87-98.

Kırbaşoğlu, Hayri. "Kur'an'da Mahalli ve Evrensel Değerler", *Kur'an-ı Nasıl Anlamalıyız?* Rağbet Yay., İst. 2002, ss. 69-78.

Kırca, Celal. "İnsanlık Tarihi Açısından Kur'an-ı Kerim'de Medeniyet", *İslami Araştırmalar Derg.*, S.2, Ank. 1986, ss. 33-47.

Kırca, Celal. "Kur'an ve Değişim : Analitik Bir Değerlendirme", *Bilimname Derg.*, S.1, Kayseri 2003, ss. 7-13.

Kırca, Celal. *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, 2. bs., Marifet Yay., İst. 1982.

Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*, Beyan Yay., İst. 2001.

Kömürcüoğlu, Ahmet. *Kur'an'da Had Cezalarının Sosyolojik Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999.

Kurt, Yaşar. *Kur'an ile Tevrat'ın Kıssalar Yönünden Mukayesesi*, Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1991.

Kurtkan Bilgiseven, Amiran. "Kur'an ve Sosyoloji İlişkisi ve Bu İlişki Açısından Batı Sosyolojisi Karşısındaki Durumumuz", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I*, Ensar Neşriyat, İst. 2000, ss. 225-246.

Kutup, Seyid. *Fi Zilali'l-Kur'an*, 16 c., Çev. E.Saraç-İ.Hakkı Şengüler- B.Karlığa- Hikmet Yay., İst. 1979.

Küçükkalay, Hüseyin. "Kur'an-Kerim ve Fakirlik Problemi", *Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak.Derg.*, S.II, Isparta 1995, ss.149-180.

Macit, Nadim. *Kur'an ve Hadislere Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Ribat Basım Yayın, Konya 1994.

Manzooruddin, Ahmed. "Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar", Çev.Mustafa Özel, *Dokuz Eylül Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.XV, İzmir 2002, ss. 255 - 284.

Mergen, Metin. *Kur'an ve Sünnette Hilafet*, Yüksek Lisans Tezi, İst. Üni. Türkiyat Araştırmaları Ens., İst. 1992.

Mevdudi, Ebu'l-Ala. "Kur'an'ın Ekonomik ve Siyasi Öğretisi", Çev.Fatma Bostan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, C.I, Ed. M. M. Şerif, İnsan Yay., İst.1990.ss. 211 – 232.

Mevdudi, Ebu'l- Ala. *Kur'an Göre Dört Terim*, Çev. Osman Cilacı-İsmail Kaya, Beyan Yay., İst. 1989.

Müftüoğlu, Ömer. *Kur'an'da Hz.Lut ve Kavmi*, İslami İlimler Vakfı Yay., Eskişehir 1997.

Müslim, Mustafa. *Kur'an Çalışmalarında Yöntem*, 2. bs., Fecr Yay., Ank. 1998.

Okumuş, Ejder. *Kur'an'da Toplumsal Çöküş*, İnsan Yay., İst 1995.

Okumuş, Ejder. *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yay., İst. 2002.

Okumuş, Ejder. "Boş Zamanlar Sosyolojisi", *Akademik Araştırmalar Derg.*, S. 12, Ank., 2002, ss. 163-204.

Okumuşlar, Muhiddin. *Kur'an'a Göre Din Fıtrat Eğitim İlişkisi*, Y.Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya 1999; (*Fıtrattan Dine* adıyla yayımlandı, Yediveren Yay., Konya 2002.)

Okur, Mesut. *Kur'an'da İctimai Temalar*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.

Optiz, Karl. *Kur'an'da İbadet*. Çev.Feridun Nafiz Uzluk, Ank. Üni.Basımevi, Ank. 1971.

Orman, Sabri. "Kur'an ve İktisat", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I.*,Ensar Neşriyat, İst. 2000, ss.245-275.

Özarslan, Selim. "Din – Dünya İlişkisine Kur'ani Açıdan Bir Yaklaşım", *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi*, Gazi Üni. İlahiyat Fak. Yay., Çorum 2003, ss. 249 – 256.

Özden, Mustafa. *Kur'an'a Göre İnanma Hürriyeti*, Yüksek Lisans Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.

Özdemir, Fikri. *Kur'an'da Olumsuz Liderler*, Yüksek Lisans Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1993.

Özdeş, Talip. "Çatışma veya Uzlaşma 21. Yüzyıla Girerken Çoğulculuğa Kur'an Açısından Bir Bakış", *Cumhuriyet Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.IV, Sivas 2000, ss. 179-224.

Özsoy, Ömer. *Sünnetullah : Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Fecr Yay.,Ank. 1994.

Özsoy, Ömer. "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmi Araştırmalar*, c.9, S. 1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 132-143.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Kitabiyat Yay., Ank. 2003.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an'ın Temel Kavramları*, 7.bs., Yeni Boyut Yay., İst. 1997.

Öztürk, Yaşar Nuri. "Kur'an'a Göre Hukuk Devleti ve İnsan Hakları", *İst. Üni.İlahiyat Fak.Derg.*, S. I, İst. 1999, ss.1-38.

Özzeybek, Musa. *Kur'an'da Zulüm Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1992.

Paçacı, Mehmet. *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz?* Ankara Okulu Yay., Ank. 2000.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makaleler*, Çev. Ömer Özsoy, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1995.

Pazarbaşı, Erdoğan. *Kur'an ve Medeniyet*, Pınar Yay., İst. 1996.

Pazarbaşı, Erdoğan. "Kur'an'a Göre Halifelik ve Toplumsal Süreklilik", *Bilimname Derg.*, S.1, Kayseri 2003, ss. 15-40.

Polat, Fethi Ahmet. *Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2000.

Saçıntı, Ahmet. *Kur'an'da İdeal Toplum*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.

Sağıroğlu, Ekrem. *Kur'an'da İnsan ve Toplum*, Pınar Yay., İst. 1993.

Sağlam, Bahaeddin. *Kur'an Kıssaları*, Teblig Yay., İst. 1985.

Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, Çev.İlhan Kutluer, İnsan Yay., İst. 1986.

Sancar, Cemalettin. *Kur'an'da Helak Olan Kavimler*, Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.

Sarıçam, İbrahim. "Cahiliyenin Asr-ı Saadet'e Dönüşümünde Kur'an'ın Rolü", *III. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu, Fecr Yay.*, Ank. 1998, ss.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Kur'an'a Göre Müşrikler ve Putperestler", *İslami Araştırmalar Derg.*, S.1, Ank. 1986, ss. 26-32.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. "Kur'an ve Arkeoloji Işığında Hz. Nuh ve Tufan Olayına Yeni Bir Yaklaşım", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.9, S.1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 197-203.

Sayar, Süleyman. *Kur'an'a Göre Yahudiler ve Dinlerine Karşı Tavırları*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst.1985.

Sayı, Ali. "Kur'an'da Müşavere Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.VIII., İzmir 1994, ss. 261-273.

Sayı, Ali. "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.IX., İzmir 1995, ss. 145-196.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbab-ı Nüzul'ün Rolü*, Şule Yay., İst. 1994.

Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an Nedir? İnsanın Anlam Arayışı*, Şule Yay., İst. 1996.

Sezen, Yümni. *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, Birleşik Yay., İst. 2000.

Sezen, Yümni. *İslam Sosyolojisine Giriş*, Turan Kültür Vakfı Yay., İst. 1994.

Sıddıki, Mazhuriddin, *Kur'an'da Tarih Kavramı*, Çev. Süleyman Kalkan, Pınar Yay., İst., 1982.

Soylu, Ali. *Kur'an'a Göre Servet Dağılımı*, Doktora Tezi, Ankara Üni. Sosyal Bilimler Ens., Ank. 2001.

Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, Nil Yay., İst., 1997.

Soysaldı, Mehmet. Kur'an'ı Anlama Metodolojisi, Fecr Yay., Ank. 2001.

Sönmez, Mehmet. *Kur'an'da İdarecilik Anlayışı*, Yüksek Lisans, Yüzüncü Yıl Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2001.

Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'an ve Oryantalistler*, Fecr Yay., Ank. 1998.

Subaşı, Necdet. "Kur'an'da Sosyal Konulara Giriş", *İslami AraştırmalarDerg.*, C.6, S.2, Ank.1992, ss. 143-147.

Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim Açısından İman-Amel İlişkisi*, Ekin Yay., İst. 2000.

Şahin, Erkan. *Kur'an'da Kadın Hakları*, Yüksek Lisans Tezi, 19 Mayıs Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun 1990.

Şahin, Zekeriya. *Tevrat, İncil ve Kur'an-ı Kerim'de Irk Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1993.

Şeltut, Mahmut. *Kur'an'a Doğru*, Çev. M. Beşir Eryarsoy, Bir Yay., İst. 1987.

Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*, Işık Yay., 1995.

Şengül, İdris. "Kur'an Mesajını Ulaştırmada Kıssaların Önemi", *I. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1994, ss. 133-140.

Şeyhan, Sami. *Kur'an Çerçevesinde İnkar Zihniyetinin Vahye Karşı Mücadele Yöntemleri*, Yüksek Lisans Tezi, Ank. Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1999.

Şimşek, M.Said. *Kur'an Kıssalarına Giriş*, Yöneliş Yay., İst. 1998.

Şimşek, Sait. *Kur'an'ın Ana Konuları*, Beyan Yay., İst. 1999.

Takcı, Abidin. *Günümüzde Dinler Arası Diyalog ve Kur'an'ın Diğer Din Mensuplarına Bakışı*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sivas 2001.

Tali, Ahmet. *Kur'an'da Mesuliyet Kavramı*, Doktora Tezi, Sakarya Üni. Sosyal Bilimler Ens., Sakarya 2002.

Tekin, Mustafa. "Kur'an-ı Kerimdeki Aşiret Kabile ve Kureyş Kavramlarının Din Sosyolojisi Açısından Tahlili", *İslami Araştırmalar Derg.*, C.14, S.3-4, Ank. 2001, ss. 450-454.

Tekin, Mustafa. "İbadet ve Çalışma Hayatı İlişkisine Kur'ani Açıdan Bir Yaklaşım", *9 Eylül Üni. İlahiyat Fak. Derg.*, S.XV., İzmir 2002, ss. 215-237.

Tekineş, Ayhan. "Hak, Hududullah ve Sünnetullah Kavramları", *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, ss. 163-181.

Temel, Nihat. *Kur'an'da Sosyal Güvenlik Kurumu Olarak İnfak*, M.Ü.İFAV. Yay., İst. 2001.

Temizkan, Abdullah. *Cevdet Said'e Göre Kur'an'da Bireysel Ve Toplumsal Değişim*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2002.

Timurtaş, Abdülhadi. *Kur'an'da Yasaklar*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üni. Sosyal Bilimler Ens., Van 1998.

Tok, Nuri. *Kur'an'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*, Etüt Yay., Samsun 1998.

Toprak, Mustafa. *Kur'an'da Mekr Kavramı ve Sosyo-Psikolojik Arkaplanı*, Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2001.

Turan, Maşallah. *Kur'an'a Göre Özgürlükler ve Kader*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2001.

Turgay, Nurettin. "Kur'an'da Sosyal Adalet ve İnsan Hakları", *Dicle Üni. İlahiyat Fak.Derg.*, S.I, Diyarbakır 1999, ss. 41-62.

Turgay, Nurettin. "Kur'an Kıssaları", *Dicle Üni. İlahiyat Fak.Derg.*, S.II., Diyarbakır 2000, ss. 61-84.

Turgut, Ali. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ahlak Esasları*, Doktora Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İst. 1984.

Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Devlet - Din İlişkisi", *Ülke Derg.*, S.27., Temmuz 1997, ss. 51 – 57.

Uludağ, Süleyman. "Kur'an'da Bir Devlet Modeli ve Siyaset Teorisi Var mıdır?", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları I.*, Ensar Neşriyat, İst. 2000, ss. 111-126.

Ulutürk, Veli. *Kur'an'a Göre Zulüm Kavramı*, İstişare Yay., Kayseri 1993.

Ulutürk , Veli. "Kur'an'da İmam ve Ümmet Kelimelerinin Manaları", *Diyanet İlmi Dergi*, C. 33, S.3, Ank. 1997, ss. 41-48.

Uyanık, Mevlüt. *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, Fecr Yay., Ank. 1997.

Uzun, Nihat. *Kur'an'da Ümmet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2002.

Ünal, A.Bülent. *Semantik Açıdan Kur'an'da Hilafet Kavramı*, Yüksek Lisans Tezi, 9 Eylül Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1990.

Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Beyan Yay. İst. 1990.

Ünal, Ali. "Kur'an ve Çeşitli Varyasyonlarıyla Tarihselcilik ve Hermenötik", *Kur'an-ı Kerim Tarihselcilik ve Hermenötik*, Işık Yay., İzmir 2003, ss. 43-76.

Vedüd-Muhsin, Amine. *Kur'an ve Kadın*, Çev.Nazife Şişman, İz Yay., İst. Tsz.

Yağcı, Osman Zeki, *Kur'an'da Çevre*, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üni. Sosyal Bilimler Ens., İst. 1996.

Yalçın, Cavit. *Kur'an'da Kavimler ve Dinin Dejenerasyonu*, Vural Yay.,İst. 1995.

Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'an'a Göre Kıyamet ve Sosyal Hayatımıza Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1996.

Yavuz, Yunus Vehbi. *Kur'an'da Kadın Hak ve Özgürlüğü*, Bayrak Yay., İst. 1999.

Yıldırım, H.Avni. *Kur'an'a Göre Kavimlerini Eğitmede Peygamberlerin Takındıkları Ortak Tavırlar*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1991.

Yıldırım, Suat. "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *Erz. Atatürk Üni.İlahiyat Fak. Derg.*, S.III., Erzurum. 1979, ss. 37-64.

Yıldırım, Suat. *Kur'an'da Uluhiyet*, Kayıhan Yay., İst. 1987.

Yıldırım, Suat. *Kur'an-ı Kerim ve Kur'an İlimlerine Giriş*, Ensar Neşriyat, İst. 1983.

Yıldız, Muharrem. *Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an-ı Kerim Açısından Ad Semud ve Lut Kavimleri*, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Ens., Konya 1988.

Yıldız, Mustafa. *Kur'an ve İnsan Hakları*, Ekol Yay., Gaziantep 1997.

Yılmaz, Ali Rıza. *Kur'an'da Zikredilen Kavimlerin Tarih Süreci İçinde Değerlendirilmesi*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 1992.

Yılmaz, Hacı Rıdvan. *Kur'an'da Lanet Kavramı*, Yüksek Lisans tezi, Uludağ Üni. Sosyal Bilimler Ens., Bursa, 2001.

Yılmaz, Hüseyin. *Kur'an Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, Kayıhan Yay., İst. 1997.

Yılmaz, Musa Kazım. *Kur'an Ailesi*, Hilal Yay., Şanlıurfa 1994.

Yılmaz, Zekeriya. *Kur'an'a Göre İnanç Hürriyeti*, Doktora Tezi, Selçuk Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1997.

Yolcu, Mehmet. *Kur'an'da Zihniyet Değişimi*, Doktora Tezi, Harran Üni., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 1997.

Yüksel, Emrullah. "Kur'an-ı Kerim'de Hidâyet ve Dalâlet Anlayışı", *Erz. Atatürk Üni. İlâhiyat Fak. Derg.*, S. 7, Erzurum 1986, ss. 87-107.

Zeyveli, Hikmet. "Kur'an'ın Öngördüğü Toplum Modeli", *1.Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu*, Fecr Yay., Ank. 1995, ss. 346-353.

Zeyveli, Hikmet. "Kur'an Kıssaları", *İslami Araştırmalar Derg.*, C. 9, S.1-2-3-4, Ank. 1996, ss. 177-183.

Zeyveli, Hikmet. "Kur'an'ın Aktüel Değeri Üzerine", *I. Kur'an Sempozyumu, Bilgi Vakfı Yay.*, Ank. 1994, ss. 273-296.

Zeyveli, Hikmet. *Kur'an ve Sünnet Üzerine (Makaleler)*, Bilgi Vakfı Yay., Ank. 1996.

Zuhayli, Vehbe. *Fert ve Topluma Kur'an'ın Mesajı*, Çev.İbrahim Kutlay, Risale Yay., İst. 1995.

ABSTRACTS

RELIGIOUS ADVENTURE OF SOCIOLOGY AND SOCIOLOGY OF ISLAM

Sociology which had became visible in the west which called by Auguste Comte after Ibn Haldun-more or less 450 years- continually has been got nested with religion and in this context it concerned positivistic understanding of religion in other explanation the secular expression of religion. But sociology which escaped from the problem of "the source of religion" or "the esence of religion" by Max Weber has begun to examine connections between religion and society and social behaviours which their sources are religion.

In our country studies of sociology which begun with Gökalp tried to synthesis Fıkıh (Islamic Law) and sociology for very short time but then abondoned it and appropriated positivistic understanding of religion.

Sociology of Qur'an is constitute more specific lower branch of this field. But yet it is in discussion degree. Sociology of Islam includes so much defects and wrong expressions without making sociology of Qur'an. For that reason it needs to a sociology which taking Qur'an as base.

KEY WORDS: Sociology, Religion, Sociology of Qur'an.

QUR'AN, MESSENGER AND SOCIETY

The Quran's stories referring to the societies which have different morpholocigal and social status, helps us to get in touch as sociological with those societies. So we have information about social types of those societies. For example Quranic concepts as "karye" and "ashab" are like this.

The Quran as a religious book which has accepted human being and society to be reproached with sorronded the whole humanity process with its universal quality. In this process very different societies types, cultures and life areas were formed in this

way, the relalitonships among them. Accordign to the Quran the most important of all is Quran's being determined personal behaviours and common senses of human being. And religion as a power in a society has very different qualities and forms within the different sociological facts. Quran critisizes this situation and describes the real religion which is proper to the being of human. And invites people to this religion. Fenomenon which is used volk believings in the literature, seperate religion from its origin and it is a wrong way to the religion. These are the religious behaviours that Quran fights by means of prophets.

İn the Quran, prophet and society triangle, another fact that Quran emphasize is, prophets' being as an individual among the smallest part of a society, family. Except jesus, all prophets have married and they all lived through the wishes of the Quran during their life times.

KEY WORDS: Qur'an, Messenger, Society.

INTRODUCTION TO SOCIAL GROUPS IN HOLY QUR'AN

This study investigates concepts that includes social groups in Holy Qur'an. Consequently this is a sociological essay of the Qur'an. As we know, social group is one of subjects of sociology. At the same time, social group contains very subtitles. Modern sociology divides social group, within itself. But every title has not different and special names. However Qur'an uses every title as a different names. In this context, there is not a similarity between social group's understanding in Holy Qur'an and social group's understanding in Modern sociology. In our opinion it must be underlined this point. Certainly there are very concepts concerning social groups in Holy Qur'an. But we study some of them. Consequently this study means "introduction" to social groups in Holy Qur'an. In this context, There is not an analyse in depth. The second of consequences that we attain is important too. Consepts that contains meaning of social group in Holy Qur'an have a transcendental dimension.

KEY WORDS: Social Group, Qur'an, Social Groups in Holy Qur'an.

A SOCIOLOGICAL APPROACH TO THE FACT OF SOCIAL CHANGE IN HOLY QUR'AN

On the changing social structure and main factors and processes of this change, every theory has produced different aproaches. General charecteristics of these theories which emerged within the historical process is that, the subject of change is evaluated according to reductivist understanding. Therefore, the subject has important deficients to evaluate it with its every dimentions.Otherwise; some of the theories put out this truth. Some of the approuches did not mentioned the "Continuity" and they returned the change as an absolute value. Therefore, change must be evaluated with the "continuity" and by its every dimentions without returning to an absolute value. İslam, as a religion, has continuity. But, on the same way; Islam, from the begining -by revelation, has continued its own vigorous characteristics on social structure. This vigorousness is the result of the elastic dinamics of Islam towards to change. In addition, in Qur'an, the subject of "change" has been evaluated within the historical process by the continuity subject. In Qur'an, approaches on history is evaluated under the changelessness of moral values approaches which evaluates the change on the same direction and as an absolute value does not take place in Qur'an.

KEY WORDS: Change, Social Change, Continuity,

SOCIAL DESTRUCTION IN HOLY QUR'AN

Social destruction (social death) is a destruction (death) which states the fact that society vanishes or loses its independence, culture, civilization and dominance as a result of some social changes. As to be known, in sociology social destruction is taken up by the cylical approach which is one of the theories of social change.

In this study, We tried to analyze the social destruction in the text of the Quran. If one looks into the verses of the Quran, he will see the fact that the concept of Sunnetullah (the law of God) has a central place in the context of social destruction (helak-death of societies) there.

According to Quran, fundamental dynamic factor in social change and destruction is humanbeing. It is society in the sociological perspective. Whereas the theories of social destruction approaches the subject with a different point of view.

KEY WORDS: Social Destruction, Qur'an, Sunnetullah.

AN BIBLIOGRAPHICAL ESSAY

Works of bibliography, as we know, are very important for world of science. Because biographies supply source of search to a researcher. So we want to add a bibliography on sociology of Qur'an at the and of our work named "Essays on Sociology of Qur'an. For the time being, this work contains only Turkish boks and articles on sociology of Qur'an. Works on sociology of Qur'an in our country are very limited as we see in this work of bibliography. Works on Islam, Qur'an, Sünnet arised in 1980's years. But unfortunately Works on sociology of Qur'an are not enough.

There is an important point in this bibliography. Works on concepts of Qur'an are more than others. This is very normal. These Works are intirested in Sociology of Religion, Theology, Interpretation, Philosophy of Islam, History of Religions ext. All of the Works contribute to Works on sociology of Qur'an.

KEY WORDS: Sociology of Qur'an, Bibliography, Sociology of Religion.

DİZİN